UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00626100 2

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/saggienotecritic00chiauoft

ALESSANDRO CHIAPPELLI

SAGGI E NOTE CRITICHE

BOLOGNA
DITTA NICOLA ZANICHELLI
(CESARE E GIACOMO ZANICHELLI)
1895

LIBRARY
JUL 9 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

B
29
C57

ALLA INDELEBILE MEMORIA

DEI MIEI GENITORI

FRANCESCO E CLEMENTINA SOZZIFANTI

AVVERTENZA

Riunisco nel presente volume una serie di scritti pubblicati sparsamente in vari periodici e in diversi tempi, non solo perchè più volte e da varie parti mi se ne è mostrato il desiderio, ma perchè, se non m'inganno, questo volume, colla varietà dei soggetti che vi si discorrono, presenta al lettore attento una intima ed organica unità di spirito e di metodo critico-storico, applicato ad argomenti filosofici, religiosi, artistici, letterari ed educativi; e quindi può avere una ragione d'essere oltre quella della pura comodità che è propria d'ogni raccolta.

Salvo qualche modificazione di forma, ho riprodotti integralmente gli scritti quali apparvero la prima volta, tanto più che d'alcuni di essi, come del saggio sull'Arte di Raffaello, pubblicato come scritto d'occasione, altri si

valse, riproducendone i concetti e talora la forma, senza farne menzione. Ad altri scritti come i due primi, ho creduto bene serbare il carattere originale di discorso; perchè il toglierlo mi avrebbe condotto a rifare il lavoro da capo a fondo.

Spero di potere al presente volume farne presto seguire un altro di simile natura, se questo avrà favorevole accoglienza dai lettori.

Napoli, Gennaio del '95.

L' Autore.

LA CULTURA STORICA

E

IL RINNOVAMENTO DELLA FILOSOFIA

PROLUSIONE

AL CORSO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

LETTA IL 17 GENNAIO 1887

NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI

Signori,

Quando il resultato di un pubblico cimento mi designava all'onorevole ufficio di professare storia della filosofia in questa antica ed insigne Università, non senza intima esultanza dell'animo ne accolsi l'annunzio, sapendo di dovere esercitare l'opera mia qui dove una feconda operosità scientifica oggi riannoda le illustri tradizioni del passato, e in una parte d'Italia dove all'incanto dell'esterna natura risponde mirabilmente il vigore degl'ingegni e la felice attitudine per le più ardue ricerche della scienza e della speculazione. Nè altro varrebbe a temperare la trepidazione dell'animo, ben naturale in chi accede a questi che io chiamerei con Lucrezio « templi sereni » della scienza, e deve consacrare, ultimo sacerdote, al culto di questa severa Dea le sue povere ma fervide forze, se

non un pensiero che mi riconforta ora nell'assumere l'arduo ufficio e nel presentarmi in queste aule ove pare aleggino ancora, genî tutelari della scienza, gli spiriti magni di Bertrando Spaventa, di Francesco De-Sanctis, del Fiorentino, del Settembrini, e dell'illustre mio predecessore Augusto Vera. Se è vero che giova ad ognuno, e sopratutto ad un giovane, il fecondare le proprie forze nell'intima società d'uomini insigni, io confido, o Signori, che sentirò moltiplicarle quì dove fiorisce tanta vita scientifica, e cooperandovi anche in minima parte potrò mostrarmi non indegno della fiducia di chi mi prescelse a così elevato ufficio, e per l'amore al vero e al bene, che ci affratella quasi in un divino simposio delle menti e degli animi, conquistarmi l'ambito vostro favore. Se non che questa stessa fiducia genera una riflessione la quale, uscendo dall'angusta cerchia delle condizioni personali, si allarga ad un vasto problema; poichè si può dubitare se chi professa filosofia possa oggi, o, potendo, gli giovi riannodare l'opera propria a quella dei pensatori che lo hanno preceduto. La scienza moderna (così pensano oggi molti) non deve ella formarsi il suo concetto scientifico nel mondo francandosi dal passato, e, gelosa della propria indipendenza, sottrarsi ad ogni azione ritardatrice che lo studio delle forme precedenti della cultura scientifica e della specu-

lazione potrebbe esercitare sopra i suoi progressi e il suo avvenire? Fra i due grandi gruppi delle scienze, le discipline storiche e filologiche da un lato, le scienze della natura dall'altro, le une che ricercano il passato, l'altre che, vivendo nel presente, spingono animose lo sguardo nell'avvenire nè del passato si curano, quale unità di spirito e di metodo si potrebbe pensare?

Consentite, o Signori, che in breve io richiami il vostro pensiero sopra una delle forme di questo così vasto problema che si collega coi più vitali interessi della scienza; e se comincio invocando il vostro favore, non crediate che io adempia solo il consueto, ed oramai pressochè inefficace ufficio di forma, ma non potendo negli angusti e d'altronde opportuni limiti dell'ora accademica nè giustificare nè svolgere i concetti direttivi di queste mie considerazioni, mi è necessario incontrare quel benevolo animo e quell'equo discernimento che mai non manca in così insigne consesso.

Sta senza dubbio nella vostra coscienza, illustri Professori, e giovani valorosi, che solo in quell'intima comunanza a cui dianzi accennavo, sia la condizione essenziale d'una feconda attività del pensiero; che il lavoro solitario ben di rado,

e sempre incompiutamente, raggiunge gli alti fini del sapere; e che in questo concerto le singole forze si ordinano, e si moltiplicano. Se gli antichi dissero l'amicizia essere il fondamento dello Stato, volendo significare che l'unità del volere è il fondamento morale di ogni organismo politico, che l'unità degli animi è indispensabile ad ogni comunanza civile come nei canti corali l'armonia delle voci, quanto più non sarà vero in una corporazione insigne di persone che son chiamate al comune lavoro della scienza, che si raccolgono ogni giorno ad un fine comune, la ricerca del vero!

Nè codesta cospirazione di forze poggia solo sulla concordia degli animi e su quell'intimo e nobile compiacimento che nasce da questa nostra convivenza spirituale, bensì conviene abbia più profonde radici nell'oggetto stesso intorno a cui ci adoperiamo, la scienza. Che gl'insegnamenti universitari debbano essere organicamente collegati dipende non solo dal fine ad essi comune dell'educazione scientifica, ma principalmente dalla natura della scienza, la quale è un organismo ideale. Onde l'istituto Universitario è l'imagine vivente della scienza, a quel modo che, come dissero gli antichi, i dicasteri e i giudici debbon essere la legge animata. L'essenza e il significato dell'Università, come dice Ernesto

Curtius [1], sta nel comprender la scienza come un tutto, come un organismo, di cui ciascuno di noi investiga una funzione. E a quel modo che la ragione, movendo da molte e svariate esperienze, si solleva all'idea dell'unità del tutto (*universus*), così ha di mira l'unificazione di tutte le parti della conoscenza scientifica in un sistema, di cui è imagine l'*Universitas*. La quale parola se nel Medio Evo ebbe il significato di corporazione, associazione, collegio [2], più tardi venne a significare la totalità delle scienza; quasichè senza quel previo consenso degli spiriti non si potesse raggiungere l'unità del sapere.

Ora codesto ufficio di comporre la sparsa varietà delle conoscenze particolari e di ricondurre la certezza di queste conoscenze alle sue ragioni ultime fu sempre il significato della scienza filosofica, la quale, seguendo il moto fecondo delle scienze particolari, rinnova di età in età il concetto del mondo, e rappresenta nell'enciclopedia scientifica lo sforzo continuo verso quella che Herbert Spencer chiama la suprema unificazione del sapere; poichè nè l'intuizione del mondo propria della coscienza comune, nè l'intuizione scientifica che si forma e si chiude nel seno delle

(1) E. Curtius, *Alterthum und Gegenwart*, 1882 I p. 3.

(2) Giercke, *Deutsche Genosschaftsrecht*, 1881 p. 42 Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, I 1885 p. 29 s.

singole discipline appaga i più alti bisogni del pensiero. Nè oggi si può temere che, parlando di questa costruzione integrativa di tutta la scienza, ci si dia sulla voce; giacchè non volgono più tempi così avversi alla cultura filosofica, come quando, dopo la morte dell'Hegel, corse per le facoltà universitarie della Germania, tarda eco della critica Kantiana, il grido *nicht keine Metaphysik mehr*, quasi, a dirla con Dante,

Per torre il biasmo in cui era condotta

mentre dalla Francia si propagava quel moto di reazione contro la vecchia metafisica che, con nomi nuovi di cose antiche, s'intitolò Positivismo e Naturalismo. Che se pochi credono ancora alla possibilità d'una metafisica speculativa come una scienza che si costruisca sopra concetti puri e descriva fondo a tutto l'universo senza il sussidio dell'esperienza e della storia, questa stessa sfiducia critica nella possibilità d'una metafisica astratta è poi la conferma della necessità della filosofia. Onde avviene oggi che questa scienza, la quale sembrava detronizzata, mostra per tutti i segni di risorgere, poichè in niun tempo forse vi furono condizioni così favorevoli alla sua vita feconda come nel nostro. Mentre in antico esercitava su tutte le altre autorità regale e materna e

tutte le ricomprendeva nella vasta cerchia della sua estensione, a quel modo che un tempo tutta la vita pubblica si raccolse nelle monarchie patriarcali, e come insegna la storia dell'arte, l'architettura raccolse dapprima le due gemelle arti figurative, col decadere dell'antichità, e più poi colla dissoluzione della cultura medioevale, cominciò nella scienza quel nuovo moto che riuscì ad affermare l'indipendenza delle singole discipline, e rese sempre più necessaria la partizione del lavoro scientifico nei singoli rami del sapere, via via che il materiale delle cognizioni umane si andava accrescendo, e l'antica forma del sistema non era più sufficiente a ricomprenderle in unità. Ma in questo scomporsi dell'antico organismo scientifico, a cui anche oggi assistiamo, rinasce più vivo, checchè ne temano alcuni (1), nelle menti comprensive il bisogno dell'intima unità del sapere e la coscienza dell'azione reciproca fra le scienze (2). Imperocchè quanto più si concentra l'attenzione sul particolare, e più angusto è il campo ove si restringe l'energia del ricercatore, tanto più lucido deve apparire all'occhio mentale il com-

(1) Per esempio il Ribot, *Psychologie Allemande Contemporaine.* Introd. pag. XXVII, 1879.

(2) Wundt, *Ueber d. Einfluss d. Philos auf die Erfahrungswissens.* 1876 p. 31, Zeller, *Ueber die Aufgabe der Philos* in Vorträge und Abhandl. 2 Samm. 1877 p. 44 e seg.

plesso dei rapporti fra il proprio soggetto e gli altri. Il molteplice lavoro dell' analisi, quando non è lavoro esclusivo, apre più largo adito alle sintesi. E lo stesso lamento che si ripete da tanti oggi sul crescente specializzarsi delle scienze, attesta come profondo ed intimo sia il bisogno di riguardarle come membra d' un tutto vivente, e di una scienza che, vigilando dalle altezze della ragione critica, senza distruggere l' autonomia delle singole discipline, guardi con occhio attento ed elevato il campo smisurato del lavoro scientifico; quasi una madre che dalla casa donde le usciano i figli, raccolga in unità spirituale la dispersa famiglia.

E perciò assistiamo oggi a questo fatto notevole, che la tendenza alla sintesi filosofica risorge in seno a quelle stesse discipline che le si erano mostrate un tempo più aperte nemiche, le scienze fisiche. Se al principio del nostro secolo lo Schiller invocava a ragione la separazione fra la filosofia e le ricerche della natura, sono pochi anni che un illustre matematico ed astronomo, lo Zöllner, le rassomigliava a « due amanti che dopo lungo « e penoso dissenso, ammaestrati dall' esperienza, « finalmente riconoscono il loro mutuo torto, e « presi da irresistibile desiderio si stringono la « mano in vincolo eterno. » Pure, questa ben augurata riconciliazione minaccia oggi di dege-

nerare in una specie d'anarchia filosofica. Si suol credere da molti che chi ha consuetudine e competenza di questioni speciali sia anche il più atto a risolvere questioni generali. Or questo non è vero se non in felici eccezioni, come riconosce il Wundt [1] l'illustre fisiologo che, come il Lotze, come il Dubois-Reymond, come l'Helmholtz, come l'Huxley, come molti dei più grandi naturalisti contemporanei, dai suoi studi particolari è naturalmente riuscito a problemi filosofici. Lo specialista potrà aver questa maggior competenza, ma a patto che possieda un'ampiezza di vedute onde sia in grado d'intuire le attinenze della scienza propria colle altre. Poichè il giureconsulto, l'economista, lo storico dànno senza dubbio importanti contributi ad una più larga e piena investigazioae dei problemi morali; ma come sulle leggi dello scambio economico o sul diritto romano non si potrebbe fondare una scienza morale, così gli studi botanici o zoologici non pongono da sè soli in grado di addentrarsi nei problemi di critica della conoscenza. Ora questa insufficienza deriva in gran parte da un fatto su cui giova richiamare l'attenzione vostra, o signori. Questa speculazione filosofica

[1] *Philos. und Wissenschaft,* in Essays. 1885 p. 6 s.

che si forma oggi nel seno delle singole scienze ben di rado si volge ad interrogare il passato, ricercandovi con intelletto d'amore ciò che si è detto intorno a quegli antichi e tormentosi problemi, su cui, per dirla coll'Heine, *già tante teste si affaticarono*. E mentre da un filologo, da uno storico, da un naturalista, da un matematico, si esige non solo l'esatta cognizione del suo argomento, ma ancora di ciò che di più rilevante n'è stato detto, chi si pone a filosofare all'incontro (sono parole del Wundt), troppo spesso si crede sciolto da codesto debito; onde s'incontra di sovente che una dottrina mille volte combattuta, si ripresenta in veste nuova, e fa bella mostra di sè, come se non fosse mai venuta alla luce. La ragione di questo curioso fatto non può cercarsi solo là dove sembra cercarla l'insigne fisiologo ora nominato, ma sopratutto nel difetto assai comune di un forte e largo esercizio del pensiero, quale si ottiene da uno studio lungo ed amoroso dei grandi classici filosofici, nella scarsa familiarità di molti naturalisti colle forme che nella storia della cultura hanno preso i problemi di cui s'intesse la trama di questa scienza. E qui accade per debito di giustizia osservare che codesta indagine storica devesi per la maggior parte alle scuole idealistiche, mentre questo è uno dei lati difettivi dell'Empirismo e del Posi-

tivismo, specialmente italiano [1]. I lavori, davvero magistrali, dello Zeller per la filosofia antica, di Kuno Fischer per la moderna, uscirono dalla scuola hegeliana, e mi è grato ricordare come l'illustre mio predecessore si mantenesse strettamente fedele alle tradizioni della medesima scuola. Il che del resto è ben naturale; poichè l'intuizione idealistica porta con sè la fede nella potenza della ragione nel mondo storico e quindi lo sforzo di ritrovare in ogni successione di fatti storici la forma di un divenire razionale.

Ora questo ci conduce a considerare la larga efficacia dello studio storico della filosofia, e la necessità di rinvigorire oggi la speculazione mediante lo studio della sua vita e delle sue forme; poichè come la storia della filosofia è la più splendida prova della perenne necessità di questa scienza, così essa può valere, nel parer nostro, a ricollegarla in più intimo e fecondo connubio colle scienze della natura. E innanzi tutto giova notare come codesto rinnovamento storico della filosofia risponde alle condizioni proprie della coscienza scientifica nel nostro secolo.

Chi segue difatti con vigile sguardo il moto della cultura contemporanea non può sottrarsi

[1] Una bella eccezione dà il Positivismo inglese nell'opera del Lewes, *History of Philosophy from Thales to Comte* London 1871 2 vol.

a un problema che naturalmente gli si presenta; come, cioè, in un secolo dove così rapidi progressi hanno fatto le scienze fisiche e matematiche, e nel quale perciò tutte le forze del pensiero paiono dirette all'avvenire; in un secolo in cui la scienza, con irradiazione sempre più larga penetrando tutte le forme della vita, mira a dirigere l'opinione pubblica ed è forse destinata ad apparecchiare via via nuove condizioni sociali, in questo secolo si ricerchi anche con ansiosa avidità il passato dell'uomo nella storia, e s'interroghi con crescente desiderio ogni monumento o segno di una vita tramontata per sempre; perchè, insomma, il secolo delle grandi invenzioni e scoperte, sia anche il secolo della scienza dell'antichità. Come Enrico Heine là sul mare del Nord ampiamente illuminato dal sole, leggendo i canti omerici sentiva l'alito sacro degli Dei, rivedeva la luminosa gioventù dell'umanità e lo splendido cielo dell'Ellade; così il secolo nostro ansioso dell'avvenire, sente rinascere in sè la storia dell'uomo, e, nuovo Giano bifronte, guarda ad un tempo i secoli che furono e quelli che saranno.

Codesta prima meraviglia si dilegua però se si pensa alle condizioni che prepararono il formarsi della ragione critica e storica che è il segno del secolo nostro. L'amore della storia suppone un vivo sentimento della vita politica.

Ora da codesto sentimento si era staccata la coscienza antica dopo l'età di Aristotele, quando l'etica si disgiunse dalla politica e scaduto l'antico civismo della coscienza greca, l'individuo si considerò solo in relazione con Dio e col mondo, non più nelle sue vitali attinenze collo stato. La sua vera patria allora fu la « civitas Dei » non la città terrena. E di questa non parve giovasse il ricercare le leggi e la vita storica. Di qui la separazione della filosofia dalla storia, che, generata dall'intuizione religiosa, ha perdurato fino ai dì nostri, quando la costituzione delle nazionalità promuoveva il ridestarsi degli studi storici, e con essi una nuova direzione del pensiero scientifico.

Ma le ragioni di questo formarsi della coscienza storica sono più profonde e complesse, e debbono ricercarsi nella natura propria del moto scientifico moderno; cioè in quel mirabile confluire di correnti formatesi in ordini diversi di studi in un unica direzione di pensiero, che è proprio del secolo nostro. Le scienze storiche e sociali nella ricerca dei fatti umani riproducono la stessa tendenza delle scienze fisiche a sostituire alla vecchia teoria degli improvvisi rivolgimenti, delle creazioni ex nihilo, l'idea delle lente e graduali trasformazioni, della continuità nell'intimo svolgimento dei fatti. Da questa idea

e dall' altra della conservazione delle forze fisiche scaturisce la tendenza sempre più chiara verso l' unità dei fenomeni cosmici e da questa l' unità dei metodi; necessaria conseguenza di un modo d' interpretare i fenomeni come una continua evoluzione, che, nato, come dice Herbert Spencer [1], in campi i più disparati del sapere, s' è fatto sempre più largo nella coscienza scientifica contemporanea. Dall' ipotesi, puramente astronomica, d' una graduale formazione del sistema solare da una materia diffusa, dal concetto geologico delle lente trasformazioni della crosta terrestre, arriviamo alla dottrina della biologia che il processo organico sia un passaggio da una materia apparentemente uniforme ad una progressiva multiformità; al concetto della sociologia che il processo sociale sia una evoluzione continua e che le istituzioni si svolgono e si trasformano; all' idea della linguistica moderna che i linguaggi debbano studiarsi come le faune e le flore nella loro filiazione storica, e in quelle che il Max Müller chiama stratificazioni dei linguaggi; al concetto che penetra sempre più la storia delle religioni, delle scienze, delle arti, delle letterature,

[1] Spencer, *Principles of Biology* I, 347 « the interpetration of phenomena as resulting from Evolution has been indipendently showing itself in various fields of inquiri, quite remote from one another.

che i più infimi prodotti dello spirito umano rappresentino un momento della sua vita storica, e che in questa esso rivela la sua intima essenza. Così tutte le scienze ci rappresentano una storia la quale, cominciando dagli atomi primi elementi del mondo, termina nella storia dell'uomo; imperocchè la scienza della natura è storia della natura, come la scienza dello spirito dev'essere storia dello spirito.

Ora se è vero che ciò che alla vita morale d'un epoca dà una impronta speciale nella storia, non è tanto il patrimonio delle sue cognizioni, quanto il modo e la forma con cui si rappresenta le cose, convien riconoscere, che l'abito mentale del secolo nostro sta nel concepire storicamente la natura e la vita [1], o nel vedere quasi come formazioni organiche i fatti della vita morale e della storia; nella tendenza a ricostruire nel pensiero la legge intima dei fenomeni, o, in altre parole, nello spirito *storico* della cultura moderna; designazione questa tanto piú esatta perchè la lingua nostra come le lingue germaniche [2], applica la parola « storia » anche alla scienza della natura, la quale, secondo l'idea dell'Haeckel, non è che una storia naturale della creazione. Il metodo

(1) V. Barzellotti, Riv. di Filos. scientifica V. 1886, p. 6.
(2) Curtius, *Alterthum u. Gegenwart.* 3 Aufl. 1882 I. p. 6.

storico che è il metodo sperimentale delle scienze morali, prima ancora che vi fosse introdotto dal Positivismo francese, fu preparato da codesto spirito storico di tutta la cultura del secolo perchè la formazione d'un nuovo metodo nelle scienze risponde al mutarsi dell'ambiente morale e intellettuale, allorchè in questa nuova forma della coscienza scientifica, il patrimonio delle cognizioni particolari, ereditate o conquistate va prendendo un nuovo assetto. Ora è sopratutto questo spirito storico che distacca la coscienza scientifica del secolo nostro dalla cultura filosofica del secolo XVIII, come già con mirabile divinazione, aveva intraveduto Agostino Thierry. Esso esce da un secolo che, rinunziando ad ogni criterio storico e tradizionale aveva voluto rifare colla ragione astratta e con una deduzione rigorosa da principî generalissimi, la scienza, la religione, l'arte, la vita civile. Preparato da un molteplice moto di ribellione all'autorità e al dogmatismo scolastico, nel campo della scienza della natura con Bacone e Cartesio, nelle teorie politiche coll'Hobbes, nel concetto del diritto con Grozio, nelle dottrine religiose col fine razionalismo astratto dei Deisti inglesi da Herbert di Cherbury, fino a quello che il Leslie Stephen [1] chiama deismo costrut-

[1] Leslie Stephen, *History of english Thought in the eigteenth Century.* London 1881 I p. 91, ss.

tivo del Toland e di Tindal, dominato, in ogni suo prodotto, da quella tendenza a ricostruire colla ragione astratta il mondo della natura e dello spirito, che aveva avuta un secolo prima la più alta forma nell'Etica geometrica dello Spinoza, termina da un lato nel moto francese dell'89, e dall'altro nella critica germanica del Lessing e del Kant. Ora la grande rivoluzione critica del Kant, che è stata giustamente da molti paragonata alla Rivoluzione francese, le rassomiglia anche in questo, che i politici preparatori del grande moto, volevano fondare un nuovo ordine di cose e d'idee rompendo con tutta la tradizione e la storia, scambiando così la costruzione logica d'un tipo umano e d'un diritto sociale astratto col processo vivo e infinitamente flessibile dei fatti e della storia; abito mentale che incontriamo in tutta la letteratura dal *Contratto sociale* del Rousseau, vero progenitore di quello che il Taine chiama il Programma giacobino, (1) e dall'astratta psicologia del Condillac, all'idea del progresso del Turgot e del Condorcet. Così la critica kantiana, che era e voleva essere sopratutto una riforma di metodo, sebbene preparata nel fatto da un lavoro storico larghissimo, non aveva in sè stessa il

(1) Taine, *Les Origines de la France contemporaine* — La Révolution III. p. 69-158, 1885.

proposito chiaro e consapevole di ricollegarsi alle ragioni storiche che l'avevano generata [1] onde il Kant che voleva essere in recisa opposizione con ogni forma di dogmatismo, paragonava la sua riforma alla rivoluzione prodotta dalla idea di Copernico.

E pure, come la rivoluzione politica della Francia risvegliando la coscienza della partecipazione popolare alla vita dello Stato, così la grande rivoluzione ideale operata dal Kant per altre vie aiutava quel risveglio dello spirito storico che si andava operando specialmente nella Germania, col risorgere della letteratura nazionale, sopratutto col moto iniziato dal Lessing, dal Winkelmann, e continuato nel ventennio dal 1770 al 90, che fu detto lo *sturm und Drang Periode.* Le ragioni di questo concorde lavoro sono molte; stanno nel concetto intero ed esatto che dell'uomo rifà l'indagine critica e l'indagine storica, nella tendenza comune ad entrambe di ricollegare le esigenze della ragione astratta coi bisogni vivi dell'animo, e quindi nel rifuggire di esse da quelle violente commozioni, con cui la filosofia e la politica francese del sec. XVIII

[1] Cf. Riehl, *Der Philos Kriticismus* I, 210, 1876; nella lettera del Kant a Lambert. (Werke, ed Rosenkranz I, 350), egli nega recisamente ogni rapporto coi suoi predecessori.

volevano rinnovare di pianta l'uomo e la società [1]. Nè d'altra parte l'opera del Kant si sottrasse interamente agl'influssi di quel largo moto di critica storica che si svolgeva intorno ad essa sul declinare del secolo scorso in Germania; perchè sebbene, come notammo, non sia preparata da una ricerca storica sui grandi sistemi filosofici, non solo qua e là rivela intuizioni storiche profonde [2], ma, distrutto il valore costitutivo dell'idee metafisiche, ne riconobbe il valore *euristico* e direttivo, in quanto esse dànno impulso al moto scientifico; concetto, come si vede, profondamente storico. Ed oramai questo lavoro di comprensione della vita storica e delle sue leggi s'andava sempre più allargando dopo i primi impulsi venuti dall'idee dell'Herder e del Lessing. Come Federico Augusto Wolf formulava la questione omerica e fondava la Filologia classica, i cui principi furono ridotti a metodo scientifico più tardi da Augusto Boeck [3], così Guglielmo Humboldt, il Bopp, e i Grimm fondavano la lin-

(1) Barzellotti, nella Rivista di Filosofia scientifica, aprile 1886.

(2) Vedi quanto all'interpretazione Kantiana delle idee platoniche il nostro libro *Della Interpetrazione panteistica di Platone.* (Pubblicazione dell'Istituto superiore). Firenze 1881, p. 141.

(3) Boeck, *Encyclopedie u. Methodologie d. Philolog. Wissenschaften.* 2 Aufl. Leipzig 1886.

guistica e la grammatica comparata, la scuola storica del Savigny e dell'Eichorn applicava lo stesso criterio storico allo studio della genesi della coscienza giuridica romana e germanica, Ottofredo Müller allo studiò dell'archeologia classica, Adalberto Kuhn alla mitologia indoeuropea. Da questo molteplice studio non solo l'antichità classica riappariva come un nuovo mondo, ma acquistava il suo vero significato, veduta nelle sue attinenze colle civiltà orientali. E come suole avvenire nella storia, le scoperte scientifiche della lingua sanscrita colla conquista inglese dell'India, da cui furon rese possibili la linguistica e la mitologia indoeuropea, della lingua zenda col Bournouf, della lingua geroglifica collo Champollion, e più poi tutte le scoperte archeologiche, aiutarono allora codesta nuova tendenza dello spirito. E vi cooperarono anche più o meno direttamente le dottrine; perchè mentre il sensismo della filosofia francese, non ammettendo nello spirito se non ciò che viene dal di fuori, era riuscito ad un concetto antistorico fecondo poi di violente commozioni sociali, l'idealismo assoluto in Germania, degenerazione dell'idealismo critico, ricavando invece tutto dall'intime profondità dello spirito, rendeva più piena ed intera la comprensione della vita

storica e delle sue leggi, vedute alla luce della coscienza umana.

E dalle scienze morali e sociali questo spîrito di ricostruzione storica si propagò via via, nella prima metà del secolo, alle scienze della natura; processo ben naturale, se si pensa che i fatti del mondo umano, come forme le più alte della vita, presentano più chiaro il carattere di una formazione progressiva, e di quella legge dell'evoluzione, che è, si può dire, l'idea madre e l'anima della cultura scientifica môderna. L'idea divinata dal Kant e ridotta a teoria dal Laplace, era una storia della formazione del sistema solare. La dottrina delle graduali modificazioni che il Lyell sostituiva nella geologia alla vecchia teoria dei cataclismi improvvisi voleva essere ed era una storia del nostro pianeta; e la teoria di Lamarck sulla trasformazione delle specie viventi che, preparata dalle geniali divinazioni del Kant, dell'Herder e del Goethe, anticipava la scoperta del Darwin, e bandiva dalle scienze biologiche l'idea cuvieriana delle specie stabili, non era che una storia della vita nelle sue molteplici forme.

Questo immenso e concorde lavoro di così disparate discipline preparava per vie diverse quello che potremmo dire rinnovamento storico della scienza moderna, e produceva una più

esatta intelligenza della storia e della natura, col risalire dalle scienze particolari verso la filosofia, mentre prima da questa aveva preteso di scendere a quelle. Se perciò la ricerca filosofica vuole entrare oggi nella circolazione feconda della vita scientifica del nostro tempo, dovrà anch'essa come sintesi del sapere, accostarsi sempre più a questo spirito storico, francandosi dalle forme di una metafisica scolastica, e riconoscersi nella storia della morale, della politica, della religione, ritrovando sè stessa nell'opere sue, e nel cammino storico della ragione speculativa, e così acquistando collo studio del suo passato più chiara coscienza delle proprie forze, dei propri limiti, e dei problemi che da secoli l'affaticano. Lo studio dell'uomo nella storia si compie in quello della più alta manifestazione intellettuale, cioè la coscienza filosofica nella storia; perchè, secondo la bella espressione dell'Hegel, la storia del pensiero filosofico è ciò che v'ha di più intimo nella storia del mondo.

È facile intendere, o Signori, qual largo orizzonte si apra a chi vuol seguire codesta formazione della coscienza filosofica nei secoli. Poichè se è vero quello che già scriveva Augusto Boeckh [1] che « la filosofia d'un popolo non è

[1] Boeckh, *Philolaos des Pythagoteers Lehren* ecc. 1819, pag. 21.

« altro che la sua propria attività intellettuale « la qnale nei più alti intelletti acquista chiara « coscienza di sè, mentre negli altri opera e crea « spontanea e inconsapevole; » bisognerà vedere in qual modo il sapere filosofico si colleghi colle condizioni sociali e religiose dell'età sua e con tutta la vita morale che lo circonda. Chi guarda un sistema in questo moto più vasto, d'idee, d'opinioni, di tradizioni e di tendenze varie da cui trae alimento e gran parte del suo significato, sente quanto inane sia l'accusa che si fa da molti a questa scienza, di esser lontana dalla realtà e dalla vita; perchè vede nel filosofo un figlio del suo tempo e del suo popolo, e di tanto più grande gli appare di quanto in esso vive lo spirito che anima l'età sua. Ora, di qneste vitali attinenze ci dà continua e incontestabile testimonianza la storia. Dottrine che sembrano le più remote della vita reale, come il Platonismo e lo Stoicismo nell'antichità, hanno esercitata la più larga efficacia morale, come quelle che rispondevano ai più alti bisogni ideali, in epoche di profonda dissoluzione sociale. Più tardi dal Neoplatonismo, ultimo conato del pensiero antico, trasse origine e forza la più gagliarda opposizione intellettuale contro il Cristianesimo invadente: nè alcuno ignora come le astratte dottrine della scolastica, nell'ultimo scorcio del Medio

Evo, s' intrecciarono colle più vive controversie politiche sulle relazioni dell'Impero e della Chiesa. E se nel periodo moderno il pensiero speculativo più si collega col lavoro delle scienze che colle condizioni sociali, lo vediamo tuttavia insinuarsi nei moti politici, e talora divenire impulso vivace al sentimento nazionale. Dopo la battaglia di Jena, mentre ancora Berlino era invaso dalle armi francesi, nell' inverno del 1807-8, il Fichte, questo « idealista nato » come lo chiama lo Zeller, col suo ardente « Discorso alla nazione tedesca », risvegliava l' abbattuta coscienza nazionale, e preparava le memorande giornate di Lipsia. Così le pagine del *Primato* e del *Rinnovamento* di Vincenzo Gioberti, emulo degno e da noi troppo dimenticato del Fichte, prepararono gli animi alla rivendicazione della nostra patria.

Se per questo verso la filosofia è nella storia come il foco ove si appuntano i raggi di tutta la vita civile, per l' altro rappresenta la somma della cultura scientifica, l' organismo del sapere d' un tempo. Onde la storia delle dottrine filosofiche oltre all' ambiente storico dovrà descriverne anche l' ambiente scientifico: e tanto più in quella età in cui le scienze prima di svolgersi a vita libera furono racchiuse in esse come in una matrice comune. Per tutto questo lungo periodo

quella storia si confonde colla storia della cultura scientifica, e si ricollega allo studio di quell' oscuro periodo preistorico in cui l' antropologia e l' etnografia preistorica, la linguistica, e la scienza comparata delle religioni indovinano come i primi vagiti del pensiero [1]. Ma il processo storico per cui le scienze si distaccano da quell' unità primitiva, come notammo, non conduce all' assoluta loro autonomia, nè distrugge l' unità vivente del sapere. Non è secessione ma ramificazione codesta; perchè forse mai si avverò come oggi il fatto che una importante scoperta nell' una scienza trovi un eco e un' applicazione feconda nell' altra, come è avvenuto della legge fisica della conservazione delle forze, e della legge biologica dell' evoluzione. Ora anche la storia della scienza, come lo studio delle sue costanti e universali condizioni dimostra che in quest' organico consenso della enciclopedia scientifica la funzione centrale spetta alla filosofia, la funzione periferica alle scienze particolari. Come l' attività periferica nell' organismo alimenta la centrale, così le scienze nel loro moto progressivo modificano i concetti direttivi della esperienza, i principi logici, e danno nuovo vigore alla sintesi filosofica. Ma è altresì vero (e a ciò meno si

[1] Ardigò, *Opere filosofiche* 1884 II, 408. *Riv. di Filos. scientifica* 1884 I, 17.

pone mente da molti) che questi raggi i quali si appuntano in essa come in un foco centrale, da questo per via d'una irradiazione continua ritornano duplicati; poichè, come il centro nervoso per via del processo d'innervazione spiega un attività motrice sulle parti dell'organismo, così l'ipotesi e l'idea filosofica imprime un continuo moto alle ricerche particolari, spingendole per vie nuove. E qui si riproduce un fatto analogo all'altro ora notato, della grande efficacia storica delle dottrine idealistiche. Da queste vennero ancora i più potenti impulsi alle scoperte scientifiche. Da Aristotele nell'antichità comincia un grande moto di ricerca sperimentale. Nel periodo moderno, il Cartesio scopre il fondamento della geometria analitica; Leibniz il principio del calcolo integrale e differenziale; il Kant anticipa l'ipotesi del Laplace; dalla scuola dello Schelling escono naturalisti insigni; dalla scuola Hegeliana insigni storici; dalla scuola dell'Herbart valenti cultori delle discipline antropologiche e pedagogiche. Con questa azione diretta e immediata se n'accompagna poi un'altra indiretta e quasi latente ma continua, dei grandi sistemi sulle intuizioni scientifiche d'un tempo e sulla cultura generale: poichè come i più adoprano la lingua madre senza consapevolezza delle leggi glottologiche a cui sono sottoposti,

così istintivamente si giovano di concetti e principii propri della filosofia del loro tempo (1).

Se così abbiamo rilevata l'importanza estrinseca della storia della filosofia come quella che dimostrandoci l'intime attinenze delle grandi intuizioni filosofiche così colla vita civile come colla coscienza scientifica, si ricollega con tutta la storia della civiltà e della cultura, potremo ora più chiaramente renderci conto di quella che si potrebbe chiamare importanza intrinseca della storia della filosofia; cioè la potenza che essa ha di dar vita nuova e feconda all'indagine filosofica, che è appunto il problema più vitale per noi. (2) Codesta efficacia rinnovatrice dipende

(1) Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt, Neue Grundlegung der Metaph. 1882 Vorrede p. IV.

(2) Nè si creda che noi carezziamo una vana utopia. Questo indirizzo storico, iniziato in Germania dal Trendeleburg, oggi prevale incontrastato nell'insegnamento filosofico delle università tedesche.

La prevalenza dell'indirizzo storico nell'insegnamento filosofico è oramai evidente nelle università tedesche. Il Wundt, *Philosopy in Germany* nel Mind, VI, (1877) p. 495, ha dimostrato che dall'inverno 1874-5 all'estate del 1877 stavano i corsi in questa proporzione 216 storia della filosofia. Logica 131, Psicologia 120, Metafisica 39, Etica 32. Nei semestri del 1879-80, secondo il Lachelier, *L'enseignement de la Philos. dans les Universités allemands,* in Revue Philosophique VI, 1881 p. 160 il numero dei corsi era questo: Storia della Filosofia 42. Logica e Teoria della conoscenza 32. Psicologia 26. Etica Filosofia del Diritto 12. Estetica 10. Filosofia della Religione 7. Metafisica 6.

dal modo con cui s'intende il rapporto fra il passato e la condizione attuale della cultura filosofica; dal modo con cui si risolve il problema se il passato abbia qualche valore per noi, o non sia come dice Amleto dell'ambizione umana, *merely shadow of a dream.* Non vi è dubbio che il passato non può aver significato alcuno per noi viventi se non in quanto può svegliare in noi vita ed attività, ed anzi un attività tale che non potremmo attingere dal presente; o cioè in quanto cessa di esser puro passato, e diviene parte viva di noi, e a così dire, carne e sangue nostro. Ora la potenza di conservarsi in questa che s'è detta la *selection* del mondo ideale non l'ha ciò che dipende dalle mutevoli condizioni d'un tempo, e tramonta coll'ambiente che l'ha generato, bensì ciò che ha valore permanente, che, nato in un momento della storia, rivela l'eterno nel tempo, nè il fiotto verticoso dei secoli lo può travolgere nella sua irrevocabile rovina. Nè lo spirito umano è un infecondo lavoratore, una Penelope infaticata che con eterna vicenda distrugga e ritessa la sua tela; poichè nella storia s'avvera quello che canta Goethe

das schwäche fällt, das Tüchtige tritt heran,

Qui come sempre, ai forti la vittoria.

Lo studio del passato deve quindi portare

alla luce ciò che ha in sè codesta vitalità immortale, e può rivivere sott'altra forma nella nostra coscienza. Ben è vero che vi furono epoche le quali rifuggendo dalle aspre lotte che costa il creare una propria coscienza e una forma originale di vita, vi rinunziarono, paghe di ricavare tutto dal passato a cui credevano di potersi affidare tranquille. Ma codesta torpida ignavia è indegna d'un tempo che vuol chiamarsi umano, e rappresentare un momento vitale di questo grande drama della storia. Se la forza creatrice dello spirito umano non è nè può essere sempre la stessa, lo saprà giudicare la storia, che Schiller chiamava appunto il « giudizio del mondo ». Di ciò che ha saputo o potuto fare un epoca i posteri, per dirla con Pindaro, saranno i « μάρτυρες σοφώτατοι » (Olymp. I, 33) [1]. Ma nessun tempo deve da se stesso riconoscersi come una generazione d'epigoni, e sfiduciato desistere dalle sacre lotte pei più alti ideali, giacchè, secondo una stupenda frase d'Aritotele, in Olimpia la corona non toccava agli spettatori, ma a chi scendeva ardimentoso nel campo.

Non vogliamo dunque che la cultura contemporanea rinunci al libero sviluppo della propria attività, per accogliere una morta materia che

[1] Cfr. Fennel, *Olympiam and Pythian Odes.* 1879, p. 8

le viene dal di fuori; inutile ingombro d'erudizione che impaccerebbe la vita dello spirito. A chi intendesse così lo studio delle forme storiche del pensiero potremmo dire con Cristo « lascia che i morti seppelliscano i loro morti. » Bensì dobbiamo volere dall'età nostra che attinga dal passato tutto quello che le si mostra vivente, e può accrescere e ringiovanir le sue forze. Ora il determinare in qual modo possa contribuire a questo lavoro di assimilazione la storia della filosofia, dipende dal modo con cui s'intende il passato filosofico. Ciò che questa storia ci presenta è quella che l'Hegel chiama la galleria degli eroi del pensiero (1), di questi eroi che ci hanno preparato il tesoro più alto, la conoscenza razionale. I fatti di cui s'intesse la trama di questa storia non portano già, come i fatti della storia politica, il carattere personale; poichè anzi qui i prodotti sembrano di tanto più eccellenti, di quanto riflettono un vasto moto d'idee; ma nondimeno in questa austera epopea del pensiero, i grandi sistemi speculativi, come avviene di tutti le grandi opere dello spirito nella storia, si collegano sopratutto colle grandi personalità dei pensatori; i quali concentrano, è vero, nell'opera loro il pensiero del

(1) Hegel *Geschichte d. Philos.* Einleit. Sammtliche Werke, XIII, 11.

loro tempo, ma insieme v' imprimono l' orme della loro sovrana grandezza; e chi volesse spiegare i sistemi solo per ragioni etnologiche o storiche, o considerarli come conseguenze di una tradizione ideale, di una dialettica inflessibile e astratta, ridurrebbe la storia di questa sovrana manifestazione del pensiero, nel primo caso a una funzione della coscienza popolare, nel secondo a una specie d' algebra delle idee. L' opera personale è sopratutto manifesta in queste grandi costruzioni dello spirito, in questi conati titanici che mirano a scuoprire verità universali; laddove il lavoro induttivo e sperimentale, che è la via regia in cui oramai sono entrate le scienze moderne, è più lavoro collettivo che personale, dove è ben più difficile che il genio creatore possa stampare una vasta orma di sè.

E tuttavia i grandi monumenti del pensiero speculativo non sono muti per chi gli sappia interrogare, e da essi esce ancora una voce che suona e si perpetua nei secoli. Imperocchè il fatto della ragione conscia di sè non è sorto immediatamente dal terreno dell' età presente, ma è una eredità nella quale si è accumulato il lavoro di molte generazioni. Noi sentiamo la profonda verità del detto di Alceo ἀπ' πατέρων μάθος; e in questa corrente che unisce il presente al passato, è la vera vita che si trasmette

di età in età, come la lampada delle antiche panatenée.

et quasi cursores vitai lampada tradunt,

Ma questa vitalità s' incontra ad un patto; che la tradizione non ci conservi e trasmetta immutabilmente il passato, ma sia una forza vivente che agiti lo spirito. Il contenuto della tradizione è il prodotto dello spirito; e lo spirito è forza viva e continua irrequietezza. Il concetto platonico che il mondo ideale sia un mondo eternamente sereno, se toglie ad esso la mutevolezza gli toglie anche la vita. Quella forza che affatica di moto in moto il mondo fisico dalla molecola ai corpi celesti negli spazi siderei, penetra ancora e muove il mondo dello spirito e dell' ideale. A quelle nazioni in cui, la coltura rimase a così dire pietrificata in una forma storica, non è dato trasmettere i germi vitali della civiltà all'avvenire. La vita è una continua consumazione, e di tanto più rapida di quanto l' organismo è superiore. E per questo la Grecia, che così presto scomparve dalla scena del mondo, come quei piccoli animali che muoiono dopo aver generato, lasciò a noi immortale eredità di pensiero. Ora l' eredità spirituale ha di proprio questo; che essa non è già un ricevere passivo, ma un rifare in sè stessi ciò che ci vien tramandato; ed

è solo in questo modo che si avvera il detto baconiano *transibunt dies, augebitur scientia.*

E questo è tanto più vero perchè lo studio della storia, ci mostra il divenire non di una cosa esterna a noi ma ci narra i fatti del libero pensiero, vale a dire ciò che vi ha di più intimo, di veramente umano di perennemente progressivo nella storia. Se le scienze sperimentali ed esatte possono prescindere dallo studio della loro storia, come qualche cosa di esterno e di accessorio, ciò è perchè l'essere loro attuale dipende dai resultati acquisiti e perchè l'ipotesi in esse invecchiano e perdono ogni valore colla progressiva cognizione di nuovi fatti. L'ultima forma è quella che esclude le precedenti, e la storia non ha altro valore qui che di pura erudizione. Invece per la scienza filosofica lo studio delle sue forme precedenti è intimo e vitale, poichè la sua storia è quasi tutt'una con quella del suo oggetto. Nelle scienze biologiche, alla fisiologia che studia l'organismo adulto e formato nelle sue funzioni, s'accompagna una doppia storia; la storia della scienza stessa, e la storia intima del suo oggetto, l'organismo, cioè l'embriogenia; alla zoologia, alla botanica s'unisce la storia delle idee zoologiche e botaniche, e la storia delle specie viventi, o la filogenia. Ma la storia della scienza filosofica, è la

storia della più alta manifestazione dell' oggetto suo, il pensiero che vuol comprendere se stesso; e il suo progredire non sta in un accrescersi continuo di cognizioni positive, di risultati definitivi, ma in un rifarsi sempre da capo, con una coscienza però sempre più chiara, più comprensiva del problema speculativo; non nella soluzione, ma nella posizione del problema via via più ricca d' esperienza storica e nella cognizione dei metodi che ne prepareranno la soluzione. Così la filosofia ritrova sè stessa nella sua storia, la quale è perciò parte organica, anzi è generatrice della scienza stessa.

Così intesa la storia delle grandi intuizioni filosofiche non è una vana curiosità, nè una inutile comedia, ma spettacolo grande e solenne, un drama pieno di vita e ricco d' alto significato; non un terreno sparso di rovine, ma terreno produttivo e fecondo (1). E il significato di codesto drama ideale non sta solo nei momenti più luminosi, ma nell' insieme. Poichè come questo spettacolo c' insegna che nel progredire incessante delle conoscenze scientifiche non vi può essere una unità di sistema che le componga in modo

(1) Strümpell, *Einleit. in die Philos. vom standpunkt der Gesch. d. Philos* 1886 p. 25 [E più di recente il bel libro di R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* Leipsig 1890 p. 5 e segg.].

definitivo e chiuda la serie, così d'altronde ci persuade che non sempre ad un epoca più recente abbiamo il diritto d'attribuire maggior valore scientifico e una più grande approssimazione alla verità. La legge di evoluzione nella storia non esclude le intermittenze, perchè la forza intellettuale nell'individuo come nel genere umano ha i periodi della sua maggiore potenza creatrice, ai quali succede l'esaurimento e la declinazione del pensiero. Ma non per questo sarebbe lecito circoscrivere lo studio storico del pensiero speculativo ai momenti della sua prosperità e grandezza. Giova vederlo anche nei periodi in cui la sua luce impallidisce, per meglio comprenderlo allorchè torna a rifulgere di nuovo splendore; giova vedere come l'idea sornuota al naufragare delle forme caduche dei sistemi. Ed è solo così che si dilegua la prima illusione che la storia dei sistemi sia una incessante e sterile lotta di vita e di morte, un alterna vicenda di sconfitte e di trionfi, anzichè una lenta e faticosa conquista. I sistemi filosofici, come le grandi creazioni dell'arte, hanno bensì il loro primo impulso dalle condizioni personali, ma da queste si sollevano a significato universale, e abbracciati con uno sguardo ricompongono l'unità vivente del pensiero, e integrandosi a vicenda appariscono come membra d'un vasto organismo. Non sono opinioni individuali, bensì

modi varii, nei quali la ragione si rappresenta il mondo. E sebbene tutti i sistemi tendano al vero, e questo sia in sè al di fuori della storia ed universale, le vie che vi conducono sono varie e da lungi il vero può apparire in aspetti diversi. Non è dunque conflitto fra il vero e il falso, bensì fra i diversi modi d'approssimazione al vero, verso il quale s'avanza, in mezzo a questa pugna, lo spirito umano. Non sono risposte contradittorie, ma soluzioni diverse degli stessi problemi. E l'errore che nasce sempre, come canta il poeta, a piè del vero, non scaturisce dalla limitazione del pensiero, quanto dal prender la parte per il tutto, dal generalizzare una monca esperienza. Così le tendenze filosofiche che si presentano nella successione storica incorporandosi, per così dire, nei sistemi, non parranno in recisa opposizione fra loro; e chi seguirà con occhio attento il moto delle grandi idee nei secoli, osservando come ora corrono parallele, ora s'incrociano, e per dirla con Goethe, « l'una opera e vive nell'altra », ritrarrà da questo maestoso spettacolo un concetto più preciso delle forze dello spirito e dei suoi limiti, che non per via d'una analisi anche accurata della coscienza subiettiva. Le grandi intuizioni metafisiche appariranno come pietre miliari nel cammino del pensiero umano e la storia della filosofia come la filosofia dell'umanità.

Ora è necessario che questo moto filosofico gradualmente progressivo nei secoli si riproduca nella coscienza filosofica presente, come gli organismi superiori riproducono nel loro svolgimento embrionale, compendiata, l'evoluzione morfologica della specie. Col progredire della cultura e col complicarsi della vita sociale si fa sempre più chiara difatti la persuasione che l'individuo non basta a sè stesso, ed oggi ne abbiamo una prova manifesta in questo crescere continuo dello spirito di associazione; e come la vita morale dell'individuo si compie nella convivenza civile, così le sue potenze intellettuali richiedono impulsi esterni alla loro esplicazione, poichè molto può rimanere occulto negli intimi recessi della sua coscienza, senza una forza esterna che ne svolga le riposte virtù. Conviene che in lui si svegli la coscienza dell'unità della sua ragione con quella del genere umano e colla parte migliore di esso, gli alti intelletti; che non disdegni orgoglioso d'interrogare il loro pensiero, perchè anche nella vita scientifica si avvera il biblico *vae soli!* Che se questo impulso esterno non ha efficacia se non nella misura della forza e delle attitudini originarie di chi lo riceve, ciò dimostra appunto quanto le ricche e geniali nature possano attingere dalla storia, la quale a loro dischiude quei ricchi tesori che sfuggono agli occhi dei più. In Eleusi, o si-

gnori, solo agl' iniziati era concesso partecipare alla divina contemplazione dei Misteri.

Onde avviene che tanto più si trova nella storia, quanto più vi si porta; E se l' oggetto accresce il pensiero che lo fa suo, questo, come il Mida della favola che ogni cosa trasfomava in oro, dà nuovo valore al suo oggetto; meraviglioso ricambio, nel quale consiste la vera vita dello spirito. La genialità creatrice nella scienza non è punto impedita da una larga cognizione di dottrine; poichè la creazione non vi si fa in modo arbitrario e capriccioso ma per via d' una potente assimilazione di elementi contenuti in dottrine le più diverse; come una larga e calma fiumana che nell' ampia e maestosa corrente, accoglie tanti affluenti diversi che, con ineguale ricchezza, aumentano la copia delle sue acque. E la storia della scienza ce ne fa fede; poichè le menti geniali e solenni non sdegnarono mai riconoscere quando dovettero ai loro predecessori, e basta ricordare Aristotele, il Leibniz, e quello che il Kant dice del Wolf, del Newton, del Rousseau e di David Hume.

Ma spingete più oltre il vostro acuto sguardo, o signori, e vi apparirà, io confido, codesta grande efficacia dello studio storico sulla riflessione filosofica in una luce più ampia e in una forma più universale. È un concetto antico che il primo

impulso alla ricerca scientifica sia la meraviglia, il θαυμάζειν, che è quasi un presentimento del problema. Ora questi problemi che non sono proposti da un esterna sfinge, che non nascono da un esteriore necessità, ma che lo spirito umano si propone, secondo l'intuizione stupenda d'Aristotele, allorchè i primi ed immediati bisogni della vita sono soddisfatti, cominciano appunto di là dove la coscienza comune si arresta, perchè in quello che ad essa apparisce o insignificante o evidente e indubitato la riflessione più profonda trova il più alto mistero. Ora, che cosa più che il rivivere nel pensiero di coloro che consacrarono la lor vita a decifrar quel mistero, a comporre quelle contradizioni, è atto a scuoterci dal pigro sonno d'una morta ed acquiescente tradizione, a farci accorti della necessità d'una più alta e più severa ricerca? Poichè anche ammettendo, senza concederlo, quello che si dice da molti oggi, cioè che la storia della filosofia non ha più valore che la storia della poesia e dell'arte e che dobbiamo leggere Platone, Aristotele, o il Kant, come leggiamo Omero, Sofocle o lo Shakespeare, perchè il genio solo giustifica la speculazione; non è egli vero che appunto dallo studio di questi grandi classici dell'arte, si svolge la più intera educazione artistica della mente; e non si dice che questa familiarità colle forme

immortali delle loro creazioni val meglio di tutte le astratte regole e la morte formule della vecchia retorica? e se ciò è vero per l'educazione artistica e letteraria, perchè non dev'essere vero del pari per l'educazione del pensiero scientifico? Come ci accostiamo alle grandi opere d'arte, non solo per una ragione di curiosità storica, bensì perchè ne raggia una imperitura luce di bellezza, così nei grandi monumenti del pensiero filosofico deve trovarsi un fondo di verità, capaci di porgere vital nutrimento agli spiriti.

Ma quand'anche questo non si volesse concedere, l'efficacia dello studio storico dei sistemi speculativi sul pensiero scientifico dipenderebbe da altre ragioni. Quella meravigliosa varietà di tendenze nei grandi pensatori che ora eccellono per finezza d'analisi ora per larghezza potente di sintesi, ora per vigoria di logica, ora per ricchezza di applicazioni; che ora procedono serrati e densi come Aristotele, ora disposano l'arte al pensiero come Platone, ora procedono agili e disinvolti come Cartesio, ora rigidamente architettonici come lo Spinoza e il Kant, è una stupenda varietà, mirabilmente atta ad arricchire la coscienza scientifica a svolgere le multiformi energie dell'ingegno. Ma sopratutto è innegabile che chi guarda quasi dall'alto in questo stupendo panorama della storia, e vi scorge tanta diversità

d'impulsi e di tendenze, può conquistare più facilmente quella serena equanimità di giudizio, che è quasi una virtù nella scienza, come quella che ci solleva dalle angustie del momento e ci distoglie dal cercare solo l'arbitrio capriccioso nei fatti dello spirito. E per questa coscienza ch'essa forma dei limiti intellettuali d'un epoca, ci solleva al di sopra di essa e ci pone in grado di esercitare azione efficace sul proprio tempo, in quanto mira a comprenderlo nelle sue attinenze coi problemi eterni dell'umanità, al di sopra d'ogni rispetto accidentale e personale, e d'ogni passione temporanea. Chi sente che di età in età gli stessi problemi affaticarono il genere umano, che la verità non fu privilegio di alcuni pochi, ma conquista faticosa di tutti; e che la coscienza d'un tempo dipende dalle condizioni dell'età precedenti, si convincerà a poco a poco che il cammino della storia non dipende solo dalla capacità e dal valore individuale, e farà della storia un'opera di giustizia e di gratitudine, con quell'equanime giudizio onde Marco Aurelio rende aperta testimonianza ai suoi maestri ed educatori, al principio del suo libro immortale. Solo quelle intelligenze non ricevono eccitamento vigoroso dalla storia, che per una illimitata fiducia nelle proprie forze si chiudono in sè stesse giudicando, se mi passate l'immagine, da un angusto pomerio

dogmatico, o quelle che rinunciando ad ogni fede nel sapere, guardando le opinioni altrui solo con occhio critico, come chi del sole non vedesse se non le macchie. Ai primi la storia è una grande distruzione che vale solo a confermare la verità esclusiva della loro dottrina; nei secondi il gelido soffio d'una critica eccessiva distrugge quel calore dell'animo che si richiede ad intendere le grandi opere del pensiero. Coloro invece che si accostano a questi eterni monumenti non per volere restaurare ciò che in essi v'ha di caduco e di passato, bensì per sorprendervi via via quello che v'ha di immortale e di umano, conquisteranno la vera libertà del pensiero; poichè solo fra i liberi è vera amicizia.

Ora, di questa azione potente e rinnovatrice del passato filosofico in noi deve aver coscienza un epoca come la nostra la quale, sebbene gelosa custode della libertà dello spirito, si volge in ogni ramo del sapere, con assidua sollecitudine a interrogarne la storia. Poichè nella coscienza scientifica s'insinua ogni dì più e mette salde radici questa persuasione, la quale ha determinato un ritorno ai principi essenziali della critica del Kant; che se le scienze fisiche e biologiche vogliono preparare un nuovo concetto scientifico del mondo, questo dev'essere di mano in mano cimentato alla stregua di una severa critica della

conoscenza, da cui, come disse l'Helmholtz, la scienza non si sottrae giammai impunemente. Ora una critica della conoscenza non può esser compiuta se non è illuminata dalla storia, se non si allarga ad una critica del pensiero scientifico nelle intuizioni speculative in cui si è affermato via via nel cerso dei secoli; e se vuole esercitare un continuo sindacato sui concetti direttivi delle singole scienze, discutere il valore e i metodi dell'esperienza, e confermarne la legittimità o svelarne l'intime contraddizioni, deve mostrarci il segreto della loro formazione nel pensiero, la quale è data sopratutto dalla storia. Nè a questa si oppone lo spirito della critica, il quale è anzi integrato dallo spirito storico. Poichè il problema del Kant, come quasi tutti oramai riconoscono, non fu psicologico, ma logico e critico. Ora questa distinzione dei due problemi se fu il grande pregio, apre anche una grave lacuna nella critica kantiana, il difetto d'una indagine psicologica. E poichè il problema critico dev'esser preparato da questa, così dovrà allargarsi anche ad un problema di critica storica, perchè la storia è la vera riprova della Psicologia. La quale necessità resulta poi anche da un'altra ragione. La funzione della filosofia rispetto alle altre scienze è quella stessa della coscienza, centro nella vita interiore; perchè a quel modo che la coscienza

non coglie un termine esterno, ma l'atto e il soggetto interiore, la filosofia, mentre le altre scienze si dirigono ad un oggetto particolare, ha per oggetto la scienza stessa, le sue forme, i suoi modi. Ora com'è assurdo pensare lo studio della coscienza adulta, nella sua complessa ricchezza, senza ricercarne la genesi intima, così non è possibile costruire la filosofia come scienza senza rifare la genesi della coscienza filosofica nella storia.

Solo dunque da un sapiente connubio della critica della conoscenza e della critica storica della fiiosofia noi possiamo ricavare i più sicuri criteri alla diagnosi dei vari indirizzi filosofici del nostro tempo e sopratutto dei veri bisogni della speculazione; poichè chi gnarda nella storia alle attinenze che le forme del pensiero filosofico ebbero colla cultura scientifica, è più atto a riconoscere quale forma oggi possa meglio rispondere alle condizioni della scienza. Nè la Critica potrebbe mai esercitare la sua funzione storica che consiste nello sgombrare la via alle forze vive della scienza liberandole dai sistemi metafisici, in modo che possano riprendere il loro moto progressivo, senza un attenta ed assidua indagine storica sulle condizioni che generarono la forma attuale della scienza. Se quindi la critica della conoscenza fornisce i mezzi per giudicare l'intui-

zione filosofiche fondamentali, la critica storica le prepara la via, e può avviare una conciliazione fra quella che il Wundt chiama la filosofia dei filosofi, e la filosofia degli specialisti. Poichè se l'idea non cimentata dalla esperienza dei fatti è vuota, quanta maggior luce verrà ad essa da fatti che sono in sè stessi idee, come le dottrine filosofiche!

Ora questo è possibile solo ad una condizione; che la storia della filosofia possa essere una scienza, cioè non una nuda cronaca d'opinioni, ma un quadro vivente delle grandi costruzioni filosofiche, una teoria scientifica delle teorie: perchè « se il pensiero, come ha detto stupen-« damente l'Hegel [1] è ciò che di meglio v'ha « al mondo, è assurdo che la razionalità sia nella « natura e non nelle produzioni dello spirito ». Ma poichè questo sarà argomento delle prossime lezioni, prima che mi metta coi miei egregi giovani nel lungo e faticoso cammino del pensiero filosofico, nel raccogliere ora le vele già troppo tempo spiegate nel mio discorso mi sia lecito ridurvi al pensiero che questa idea, da noi delineata, d'un rinnovamento storico della filosofia coincide in ultimo con quel connubio della filosofia colla storia che intuì già quel grande pen-

[1] Hegel, *Gesch de Philos.* Einleit. Werke V. XIII p. 49.

satore solitario la cui voce fu per tanto tempo *voce di chi chiama nel deserto,* intendo dire di G. B. Vico. Al metodo astratto dei Cartesiani che, movendo dalla pienezza della coscienza immediata, la distaccavano dalla tradizione e dalla storia, egli sostituiva lo studio della genesi della coscienza, del processo pel quale lo spirito umano si va riconoscendo come tale. Nè questa correzione era per lui possibile finchè non si mostrava che il vero, oggetto perpetuo della filosofia, si converta col fatto o col certo, e in altre parole l'idea sia veduta nella storia. E la storia è scienza certa perchè, al pari delle matematiche, studia ciò che è fattura nostra, ciò che dipende dall'umano arbitrio. Se perciò la filologia come Vico l'intese era « la dottrina di tutte le cose, le quali dipendono dall'umano arbitrio », la Metafisica della mente o la scienza del vero, si converte pienamente colla filologia o colla storia che è la scienza del fatto, e la scienza delle idee è tutt'una colla storia delle umane idee. Ora la storia della filosofia coglie solo l'ultimo periodo di codesta storia delle umane idee, quello, che, preparato dal periodo divino e dall'eroico, è, come il Vico dice, periodo umano, cioè della scienza; ma è appunto in codesto periodo che la coscienza svincolandosi dall'angusta cerchia della particolarità del senso e della fan-

tasia, diviene universale nella ragione, acquista consapevolezza di sè, e il fatto finalmente vi si converte col vero.

Ma quello che la mente solitaria del Vico, non soccorsa dal sussidio di tutte le grandi scoperte della critica storica e della filologia moderna, non poteva indovinare, è la potenza dello studio storico a riannodare le discipline speculative alle scienze sperimentali, è la continuità della storia e della natura. Egli non vide che la *Scienza Nuova* integrava il *Nuovo Organo,* che il suo pensiero compiva Bacone e Galileo. Se, con potente divinazione, comprese che la storia del pensiero è il fondamento della scienza del pensiero, non intravide come per questa via, esso colla più chiara coscienza di sè, conquisti anche quello spirito di critica assidua dei concetti direttivi dell'esperienza, che lo rende atto ad una più larga sintesi della natura. Ora a questo mira, e sempre più deve mirare in avvenire la coscienza scientifica moderna. Deve in essa riprodursi, sebbene con profonda diversità di condizioni storiche, quel fenomeno che avvenne nel nostro Rinascimento quando il moto umanistico verso l'antichità classica risvegliò lo spirito della indagine naturale e promosse le grandi scoperte fisiche e astronomiche. Ricercando l'antico, si deve preparare la nuova idea della natura.

Non dunque per riprodurre l'antico, vano e fatale tentativo che finirebbe a ricondurci all'idillico sogno di Rousseau; nè per gettarlo via come cosa morta, ma per trarne vigor nuovo, ed averne impulsi continui ed efficaci alla ricerca scientifica. Non dovremo essere adoratori di quello che il Wallenstein dello Schiller chiama l'*eterno ieri*, nè come quei che

con lena affannata
uscito fuor del pelago alla riva
si volge all'acqua perigliosa e guata,

ma come quegli che salendo un'alta montagna, di tratto in tratto si soffermi a riguardare il cammino percorso, e gli ampi orizzonti che gli si stendono dinanzi illuminati dall'opposto sole, per riprendere poi con maggior lena il faticoso viaggio verso l'ardue vette, ove l'aspetta il premio riserbato agli impavidi e ai forti.

SULLO

SVOLGIMENTO DELL' IDEALE UMANO

NELLA

LETTERATURA GRECA FINO AL IV SECOLO

DISCORSO

TENUTO NELLA PREMIAZIONE SCOLASTICA

DEL LICEO-GINNASIO TITO LIVIO DI PADOVA

IL 28 OTTOBRE 1883

DAL PROF. ALESSANDRO CHIAPPELLI

Signori,

Se è vero quello che, ripetendo un antico concetto di Pindaro (Pyth. I, 180 cfr. Nem. VI, 31), ha cantato lo Schiller, tutto ciò che è fuggevole nella vita e nel tempo s'eterna e diviene immutabile nel pensiero; non è meno vero che anche l'ideale, questo privilegio e tormento dell'anima umana, lungi dal rimanersi imperturbato ed immobile, soggiace anch'esso alla legge universale del divenire perenne, su cui da Eraclito a Darwin si sono esercitati i più alti intelletti. Non è men vero cioè che anche nel mondo dello spirito si ritrova quella continua irrequietezza, la quale affatica così la molecola, come le grandi masse dei corpi celesti negli interminati spazi siderei. Ma a questo patto soltanto, nel pensiero come nel mondo degli organismi, si trasmette l'immortale eredità della vita, pari alla

fiaccola ardente delle feste panatenèe, di cui canta Lucrezio. Tutti quei popoli che si chiusero nella cerchia d'una rigida immobilità, se per avventura poterono sopravvivere a tutti gli altri, rimasero infecondi d'avvenire. Solo quando l'Egitto, sotto Psammetico, aprì i tesori della sua antichissima civiltà ai Greci, e trasmise al mondo ellenico i germi vitali della sua grande cultura; solo quando il Giudaismo si fuse coll'Ellenismo in Alessandria, quelle due grandi civiltà poterono esercitare azione efficacissima nella storia occidentale, e presero larga parte ai destini della umanità.

Il popolo greco che alli splendidi sogni d'una eroica giovinezza seppe congiungere il maturo senno della virilità, spinse la sua irrequieta avidità di sapere a scrutare i più riposti fenomeni della natura e dello spirito; felice attitudine la quale gli tolse di chiudersi in un ideale trascendente ed immutabile; e poichè anzi la sua vera vita fu l'ideale, nel modo di sentirlo e di rappresentarlo portò tutta la sua alata e vivace mobilità. Onde se nel giro di pochi secoli quel popolo nacque e scomparve dalla storia umana, lasciò a noi immortale eredità di pensiero e di arte, perchè le idee sopravvivono ai popoli, e svelate una volta dalla ragione indagatrice rimangono possesso universale e sacro del genere umano.

E poichè qui oggi, con saggia consuetudine, si celebra una festa tranquilla degli studi, e si onorano, con plauso unanime, i vincitori in questa palestra feconda, non è forse inopportuno che io mi unisca a voi, o signori, per tracciare almeno in parte, e con larghi tratti, ai giovani, lo svolgimento storico dei grandi ideali nella letteratura di un popolo eternamente giovane; e con un grande esempio, col più grande forse, li persuada come la grande arte sia stata la prima rivelatrice delle più alte idee morali alla coscienza umana, e come in seno ad essa si sieno agitati i più vitali problemi. Il che mi pare non inopportuno in un tempo in cui di questa alta missione civile dell' arte si è come oscurato quell' elevato concetto che ne avevano gli antichi. Poichè per essi, come ha detto Ernesto Curtius [1], non era un ornamento esteriore, ma un elemento essenziale della vita pubblica, una forza dello stato che suppliva all' insufficienza della idea religiosa. Quindi s' intende la immensa efficacia di alcune forme dell' arte nella storia di quella civiltà; s' intende come la letteratura greca rifletta nelle sue forme lo svolgimento della riflessione morale e nel tempo stesso le dia forte impulso; s' intende come ad es.

[1] Griechische Geschichte III, 60.

il rinnovamento dell' arte tragica qual' è rappresentato nelle Rane d' Aristofane, esprimesse un profondo bisogno della coscienza pubblica.

Questa profonda attinenza fra lo sviluppo della coscienza morale e della grande arte nell' Ellenismo ha la sua prima ragione in ciò che niun altro popolo si è trovato in condizioni così favorevoli alla libera manifestazione del suo genio, come il popolo greco. La religione schiettamente naturalistica, mentre forniva l' argomento all' arte colle leggende dei grandi cicli eroici, non inceppava i moti del pensiero, come le religioni rivelate dell' Oriente. Non libri sacri ove si conservasse il contenuto religioso, come i Vedas, la Bibbia, e lo Zend-Avesta: non casta sacerdotale, depositaria e gelosa custode della tradizione. E di più nessuno di quei grandi rivolgimenti politici o di quei mutamenti intellettuali, che deviano il corso naturale degli eventi; onde in Grecia le forme dell' arte, dopo l' età primitiva, non ebbero a soffrire alcun esterno impulso, come invece avvenne in Roma dopo la conquista della Grecia, svolgendosi con libera spontaneità. Chi dunque si accinge a disegnare quello svolgimento, dall' epopea omerica fino alla comedia nuova, e a ricercare come al pari della forma si vada maturando il contenuto ideale nell' arte greca, non fa che segnare la via secondo la quale

l'ideale estetico e l'idea morale si vanno naturalmente svolgendo secondo intime leggi nella storia dello spirito umano.

Prima ancora che lo spirito spieghi ardimentoso la larghezza delle sue ali, pargoleggia in seno alla gran madre antica, vive ancora colla natura, inconsapevole delle proprie virtù; e specchiandosi in lei, le dà anima e volere, adorando riverente il nume nascosto nei grandi fenomeni della terra e del cielo, e nelle annuali vicende del morire e del rinascere del mondo vivente. In questa indistinta ed originaria unità della natura e dell'uomo, nascono i grandi miti primitivi in fondo ai quali la mitologia comparata intravide l'espressione di fenomeni fisici e massimo fra tutti la lotta celeste fra la luce e le tenebre, che è come il fondo comune delle mitologie indo-europee, dall'Indra e Vritra dei Vedas fino alle saghe dell'Edda e dei Nibelunghi. Solo più tardi l'uomo si stacca dalla natura, e scossa quell'ingenua fede, sente svegliarsi una vita nuova in sè stesso, cioè una volontà che si contrappone al fatale andare dei fenomeni naturali, e che in parte può piegare ai suoi fini. Quella unione primitiva è l'età dell'oro così vagheggiata dai poeti dell'antichità classica; questo distacco è la colpa originaria dell'uomo, ed è la prima sorgente del dolore nella vita. Poichè nel

punto stesso che lo spirito si emancipa dalla natura deificata, rinasce in esso la tendenza alla riconciliazione; e il sentirsi disgiunto dal divino più invitto ridesta lo sforzo verso di esso. Quando alla primitiva unione sottentra la volontà consapevole di sè, è possibile l'accordo perchè prima ci è stato il conflitto. Allora però il mito non è più naturalistico come nella età primitiva, ma diviene quasi un riflesso ideale della vita umana; e il Dio, dismesse le smisurate e indecise forme delle mitologie orientali, si rammorbidisce in Grecia, assumendo le sembianze e le forme dell'uomo. Il naturalismo primitivo è già scomparso, e ne rimangono appena i vestigi nei nomi di Zeus e di altre divinità olimpiche, o in alcune parti dei culti di Demeter e di Dionisos. Sebbene nel fondo del politeismo ellenico, come concordemente dimostrano le più recenti ricerche, si scuoprano le tracce dell'antico panteismo asiatico, pure solo nella Grecia il divino si moltiplica in mille forme svariate quante sono le virtù, le speranze, le passioni che s'agitano nell'anima umana; vegliando la culla del fanciullo, consacrando le gioie del talamo, accompagnando il guerriero nel fervor della pugna, e invocato nel peana di guerra; e se cada l'eroe, canta anch'esso i funebri threni, o vigila nascosto presso la tomba. Dovunque suoni l'armonioso

linguaggio degli Elleni, dalle vette del tessalo Olimpo all'estrema punta di Creta, da Lesbo fino all'Ionio, e per tutte le isole del gemino mare che bagna la Grecia, gli Dei quasi più che gli uomini popolarono l'incantato paese. E come un tempo nei sacri campi d'Ilio erano discesi a combattere a fianco degli eroi sulle rive dello Scamandro, così più tardi al greco scultore le agili membra d'Alcibiade ispirarono le snelle forme d'Apollo, e il delicato profilo di Afrodite si foggiava a somiglianza delle fanciulle di Citera.

Ora questo intrecciarsi della vita divina ed umana, questo connubio dei due mondi, era condizione mirabilmente favorevole al fiorire dell'arte e insieme della riflessione speculativa, le due creazioni più alte del genio greco. Schiller nello stupendo canto dei *Götter Griechenlands* ha detto « quando gli Dei erano più umani, li uomini eran più divini »; [1] ed in Grecia per ciò l'uomo doveva indiarsi; cioè comprendere per la prima volta il valore della coscienza e della personalità umana.

Senonchè a questo meraviglioso destarsi della riflessione morale nelle forme dell'arte, cooperarono anche altre condizioni esteriori. Il popolo

[1] Cfr. di Schiller le bellissime *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* spec. la XV. Leipzig 1875 pag. 233.

greco e il latino che svolsero l'ideale umano, come due tronchi nati dal ceppo comune indo-europeo, e vissuti un tempo nell'altipiano dell'Iran, fra le rive dell'Oxo e dell'Iaxarte, col primitivo linguaggio, ereditarono un insieme di idee religiose, morali, e di forme sociali, che costituirono la civiltà greco-italica a cui fondamento sta l'agricoltura e il culto comune di Estia-Vesta, simbolo della stabile dimora e della famiglia, primi elementi d'ogni vita civile. Ma insieme a queste intuizioni morali, ebbero in comune quel fine senso di misura e d'armonia, quell'abito di sobrietà sapiente, che l'uno tradusse nelle forme ideali dell'arte, l'altro nella vita politica e nella creazione dello stato e del diritto; onde se la Grecia può dirsi la fantasia del genere umano, Roma può chiamarsene a buon dritto la volontà; se l'una raggiunse l'universalità intellettuale, l'altra creò quell'universalità politica, che il poeta latino eternò nel verso

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Che i Greci nelle forme dell'arte, nei miti religiosi, nei primi tentativi scientifici, sentissero l'efficace influsso dell'Oriente, la critica moderna lo va sempre più riconoscendo, e le recenti scoperte archeologiche dell'Asia Minore e dell'Ellade ne sono una prova manifesta. Ma oltrechè

questi elementi stranieri seppero già di buon ora assimilarseli ed elaborarli con piena originalità, in Grecia solo si svolse la vita morale dell' individuo e dello stato, poggiata ad un tempo sopra un fine e largo senso di libertà e sopra quel senso della legge e dell' ordine [1], che poi si tradusse nella sentenza divenuta proverbiale fra i greci, μέτρον ἄριστον. Due concetti che si staccano profondamente dal dispotismo politico orientale, come da quel senso dello sterminato e smisurato che domina le teogonie e l' epopee divine dell' Oriente. Solo nella Grecia insomma fu proposto chiaramente il problema umano, e per primo un uomo greco, Edipo, potè svelare l' enimma della sfinge orientale.

Questo affermarsi dello spirito come energia indipendente dalla natura era però una conseguenza di quel particolare rapporto in che i greci si sentivano col mondo esterno; ed è appunto questo rapporto diverso che determina il carattere di un popolo. Non vi fu difatti mai aperto dissidio fra la natura e l' uomo, ma un mutuo scambio, una armonica e bella corrispondenza; lontana egualmente dall' assoluta soggezione dell' uomo all' immensa natura che è propria del panteismo orientale, e da quel dissidio ascetico fra la natura

[1] Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (4 Aufl.) I Bd. p. 61. Leipzig. 1877.

spregiata e lo spirito, a cui condusse più tardi il misticismo medievale. — Al che conferì, senza dubbio, la natura esterna la quale non si presentava ai Greci in forme così vaste ed imponenti da far rimpiccolire lo spirito, come le sterminate pianure fra cui scorrono il Gange e l'Eufrate, o l'immenso deserto con cui confina l'Egitto. Non vi ha anzi regione della terra, nota Conrado Bursian [1], in cui le zone varie del clima e della vegetazione, dai faggi del Pindo alle palme della Messenia, si succedano con sì bella vicenda come in questa culla dell'arte. Adagiata fra i due mari, cinta da innumerabili isolette, divisa da monti e da irrigue vallate, per la molteplice configurazione del suo terreno è mirabilmente adatta a svolgere molte forme di vita in un popolo. Le anguste gole dei monti si prestano a custodire l'indipendenza del paese, e spiegano il miracolo delle Termopile; mentre da ogni parte l'onde del purissimo mare che ricingono quella terra e vi si protendono nelle sinuose costiere, e l'equabile vicenda delle correnti nell'aria, invitano alla navigazione ben più delli inospiti mari che bagnano le terre del Nord. Omero cantava quelli « umidi sentieri », che i greci avean chiamato πόντος quasi via. E come i Fenici vi avean dato esempio

[1] Bursian, *Geographie von Griechenland* I Bd. p. 5 cfr. Curtius, *Griechische Geschichte* I, 5.

di mirabile vita commerciale, così le stirpi greche, a cominciare dalle mitiche spedizioni di Giasone e di Agamenone, avean fatto per le vie del mare le più grandi migrazioni. E a ciò li invitavano i lidi vicini ai lidi, dove suonava il comune linguaggio. Al cominciare della sera, cessato il soffio regolare delle etesie, il navigante che muoveva dai lidi d' Egina, vedendo in alto il purpureo Imetto e arrisa dall'ultimo sole l'Acropoli d' Atene disegnarsi sul purissimo cielo dell' Attica, celebrato da Euripide, con breve traversata notturna era sospinto al Pireo; simile all' infelice amante dell' Ellesponto, di cui la favola leggiadra narrò gli amori e la morte.

Questo limpido sentimento della natura da cui scaturisce il mito e che penetra tutta la letteratura greca, dalla descrizione Omerica dell' isola dei Feaci e da quella dell' Etna nella 1ª Pitia di Pindaro, fino a quella del sacro bosco delle Eumenidi nell' Edipo Coloneo di Sofocle e alli idilli di Teocrito, prepara la comprensione scientifica della natura prima nelle cosmogonie poetiche, poi nelle prime scuole filosofiche dell' Asia Minore e della Magna Grecia; e questo studio scientifico dispone poi lo spirito a una larga libertà, e a quella serena intuizione delle cose, che è la prima condizione della riflessione morale. Che se il complesso dei fenomeni esterni

per primo attrasse l'acuto sguardo dei Greci, ben presto doveva richiamare la loro attenzione quella ricca vita che s'agitava nel loro spirito. L'insaziabile avidità di sapere, l'operoso esercizio di tutte le forze morali e fisiche, il sentimento profondo della dignità civile che a Teognide fa dire « non vidi mai testa di schiavo eretta all'insù », a Platone che gli Elleni si distinguono dagli altri popoli per l'amor del sapere, e ad Aristotele che le genti straniere portano da natura istinti servili; tutto quest'insieme di attitudini e di sentimenti doveva promuovere ben presto lo spirito di ricerca sulla vita morale dell'uomo.

Nella serena libertà in cui il mondo eroico, conciliazione del divino e dell'umano, si muove nei poemi Omerici; in quella spensierata giovinezza dell'umanità descritta nella grande epopea, trovi una fedele pittura di questo intimo commercio dell'uomo e della natura divinizzata. Tutta l'azione epica è mossa da una forza giovanile ed operosa, e dominata da una intuizione sana e limpida della vita; poichè nulla vi ha qui di quelle fantastiche e colossali imagini, che campeggiano nelle mitologie orientali e nordiche [1]. Il Dio non inceppa la libertà dell'eroe, rassomiglia anzi all'uomo, parteggia per lui nelle grandi

[1] Zeller, op. cit. Einleit. I p. 91.

battaglie, e perfino soggiace talvolta al suo potere; così Marte è ferito da Diomede. La natura circostante anch'essa partecipa a queste pugne, e il fiume Scamandro contrasta alla violenza del vittorioso Pelide.

Schiller ha detto che la vita è seria e l'arte lieta e serena. Quando nella spensierata giovinezza della fantasia si va a poco a poco insinuando la riflessione virile, allora alle splendide creazioni dell'arte sottentra la realtà più dolorosa sì, ma più vera. Già in mezzo a questa obbiettiva serenità del mondo omerico, trapela la riflessione morale e con essa comincia a presentirsi la nota del dolore. Che se non si può parlare, col Nägelsbach [1], di una morale omerica, è certo però che i poemi omerici ci rappresentano le condizioni morali di quell'epoca eroica [2]. Sopratutto la rappresentazione dei caratteri, molto più che le sparse riflessioni morali, li faceva riguardare ai Greci di tutti i tempi come un tesoro di sapienza. La violenza che Achille congiunge alla mitezza umana dinanzi al piangente Priamo, la

[1] Nägelsbach, *Die Homeriche Theologie*, Abschn. 5 e 6. (2 Aufl).

[2] Ziegler *Geschichte der Ethik der Griechen und Römer* I, p. 7. Bonn 1882. Zeller. I, p. 90. Schömann, *Griech. Alterthümer* I. Bd. Erst. kap. Schmidt. *Die Ethik der Alien Griechen.* Ier Bd. p. 5. Berlin 1882.

magnanimità di Ettore, la regale dignità di Agamennone, la saggezza di Nestore, l'accortezza di Ulisse, la fedeltà di Penelope, e tutti i sentimenti di ospitalità, d'amicizia, d'alto rispetto per la donna, tutto questo fa vedere già un primo baleno di riflessione sulla vita umana in mezzo a quella eroica giovinezza dei greci [1].

Ma il triste destino che sovrasta all'uomo, la fugacità della vita, la decadenza della stirpe umana, l'ineguale distribuzione del bene e del male, fanno impensierire per un istante anche gli eroi omerici, come più tardi ci narra Erodoto (VII, 144) avvenisse al re persiano. sull'Ellesponto, alla vista delle sue schiere. Tu senti Achille, dinanzi al corpo di Ettore e al vecchio Priamo, esclamare (Iliad. XXIV, 525) « Così gli Dei condannarono gli sventurati mortali a vivere nel dolore, » e Zeus tiene il doppio dolio del bene e male. L'indeprecata Αἶσα fila a ciascuno lo stame della vita (XX, 127). La stirpe umana, della quale, Ulisse dice ad Anfinomo, nulla di più infelice nutre la terra (Odyss. XVIII, 129 Iliad. XVII, 446), e di più fuggevole (Odyss. XIX, 328), è simile alle foglie che cadono dall'albero all'autunno, e travolte dai venti, si sperdono per la terra (Iliad. VI, 146 XXI, 464).

[1] Schmidt *Die Ethik der Alten Griechen* 1, 6. Ziegler *Gesch. d. Ethik* 1, 9.

Nondimeno la μοῖρα, a cui nessun mortale può sottrarsi (Iliad. VI, 488), non sgomenta punto l'eroe omerico, anzi lungi dall'opprimerne l'energia, lo stimola a magnanime imprese. Senza guardare in faccia a pericolo, egli sa immolare alla gloria anche la vita, pur così cara all'uomo greco che Achille avrebbe preferito quella del più misero mortale all'impero di tutte l'ombre dell'Elisi o dell'Ade. (Odyss., XI, 489 s.) Così l'ideale del mondo classico fu il morir giovane. Più tardi Pindaro nella I Olimpica canterà che meglio è il morire che il trascinare un'ignobile ed oscura vecchiaia, e già Mimnermo, il Leopardi della Grecia, avea detto nel secondo frammento [1]: « Qaando non splenda più il soave fiore di giovinezza, allora è meglio morire che vivere », e il Megarese Teognide, che non la morte deve piangersi, ma il dileguarsi della giovinezza (Bergk, Fragm. 1069).

Questa stupenda intuizione del mondo eroico, temperava la violenza dell'ineluttabile fato, il cui concetto, era balenato per la prima volta alla coscienza greca. Ma già quella incerta nota del dolore che si era fatta sentire nel sereno mondo Omerico, avea dato il primo impulso a riflettere sul destino e sulla vita dell'uomo. Li splendidi

[1] Fragm. 2, 9. (Bergk *Poetae Lyrici Graeci* 2ª ed p. 328).

miti, in cui erano nate gemelle la religione e la poesia, non appagavano più le menti elevate, e già spuntava sull' orizzonte del pensiero greco la luce nuova della riflessione morale.

Di contro alla splendida rappresentazione del mondo eroico, a quel senso sereno della vita così proprio delle stirpi ioniche dell' Asia minore e dominante nei poemi Omerici, sta una vita più tranquilla e silenziosa, la vita del lavoro d' un popolo agricolo rappresentato in Esodio. Ma colla riflessione più precisa sulla vita reale, sulle virtù della famiglia, dell' amicizia dell' ospitalità, che si traduce in precetti i quali anticipano la letteratura gnomica, quella nota dolorosa che era rimasta isolata nel sereno ideale delle stirpi ioniche ed eoliche, si eccentua sempre più prendendo quasi un tono religioso (1). La decadenza

(1) Zeller 1. 92. Schimdt. Op. cit. I p. 6. Ziegler op. cit. p. 22. Benseler. Der *Optimismus des Sokrat. bei Xenoph. u. Plat. gegenüber den pessimist. Stimmen in der älteren griech. Literatur.* Chemnitz 1882 p. 4. Bernhardy, *Grundriss d, Grech. Lit.* I. (3. ed) p. 286, s. Grant. *The Ethics of Aristotle* I, p. 86 London 1874. Müller, Storia della Lett. Greca (trad Müller e Ferrai) I, 121. Lo Ziegler (1. c.) chiama Esiodo « creatore dell' Etica come scienza » opponendosi al giudizio dello Zeller. Ma indi aggiunge che non l' ha separata dalla religione e da prescrizioni puramente pratiche, nè ha raccolto le singole dottrine in un sistema e sotto un unico principio. Il che equivale a negare il carattere scientifico della morale Esiodea.

continua del genere umano nelle cinque età enumerate nelle *Opere e Giorni.* (Op. et Di. v. 174 seg.), strappa al poeta della Beozia un lamento sulla vita che è il primo segno di intuizione pessimistica nell' antichità classica « la terra e il mare sono pieni di mali » (Ibid. 101), poichè l' ingiustizia ha maggior valore fra gli uomini che la virtù. (Ib. 268 seg).

Il dolore umano è il triste precursore della vita del pensiero; poichè il dolore è padre del dubbio e il dubbio è il più efficace impulso alla riflessione e alla ricerca.

I secoli che seguono al sorgere della più antica poesia epica e didattica, sono per la Grecia epoche di grandi rivolgimenti politici e religiosi. La caduta delle monarchie patriarcali, la costituzione politica dei grandi stati specialmente di Sparta, e più l' accentramento del culto d' Apollo in Delfo sono due momenti del più alto significato morale [1]. Da un lato si svolge e si rafforza il sentimento della legge e dello Stato, dall' altro l' idea religiosa si purifica e s' innalza. E nell' arte apparisce questo progressivo avanzarsi della riflessione. Una nuova specie di poesia, la poesia Elegiaca, mentre per la forma esteriore si connette all' antica epopea, per il contenuto già

[1] Schmidt, I, 7.

prenunzia l'intimità della riflessione e del sentimento. In mezzo al virile ed alto entusiasmo della patria e della guerra che vibra nei distici e negli embateri di Callino e di Tirteo, malinconica ripete i fugaci lamenti Omerici la musa gentile di Mimnermo, che alla mollezza ionica, lontana precorritrice del sentimentalismo moderno, congiunge un' ardita protesta contro Zeus, datore di mali (1). La vita non ha pregio se non l'allieti il fiore della giovinezza, e i piaceri dell' amore (Fragm. I. Bergk), dopo i quali ci aspetta la deserta vecchiaia feconda solo di mali (Fragm. 2). E se qualche mesta nota suona anche fra i giambi di Archiloco (Fragm. 14, 15. Berk), e di Simonide di Amorgo (Frag. I. v. 3), o sfugge alla lieta e spensierata Musa di Alceo (Fr. 20), questo elemento di riflessione morale sulla vita e sulla natura umana penetra e si allarga nella poesia Gnomica.

E già in questo tempo, sul finire del settimo e in tutto il sesto secolo, l'esperienza e la conoscenza della umana natura si era estesa coi grandi movimenti politici, nella lotta delle antiche aristocrazie e della democrazia crescente in

(1) Bernhardy, *Grundriss der Griechisch Literatur.* (3. Aufl). Bd. II, p. 506-7. Halle 1877 cfr. Stein, *Sieben Bücher zur Gesch, d. Platonismus.* Einleit. I. Bd. p. XLIV. Göttingen 1862.

quasi tutti gli Stati greci. Queste amare esperienze della vita politica si ripercuotono nei poeti elegiaci. Anche nell'Elegie Soloniane dove pure campeggia il senso tutto greco dell' ordine e della misura, (Frag. 4, 8, 14, 16. Bergk) la più bella virtù dell' individuo e ad un tempo la salute dello Stato, trapela quà e là il concetto della infelicità della vita, che, pure opponendoglisi, il legislatore d'Atene eredita da Mimnermo; ed ecco quella dolorosa sentenza che meglio è il morire che vivere [1], la quale si ripeterà poi in tutta la poesia grecia.

E per primo la raccoglie più tardi l'aristocratico Teognide, cui il trionfo della democrazia nella sua patria Megara, era costato la perdita degli averi e l'esiglio. Ei non sa vedere più nella vita che la vittoria dei tristi sui buoni, che sono per lui gli ottimati: la prepotenza vi regna sul diritto (v. 289, Bergk): la violenza, l'avarizia, trionfano sulla virtù (v. 833, 667, 1135 ec.). Nè più giusto degli uomini è l'ineluttabile destino, che spesso ai malvagi porta felicità e miseria ai

[1] Bergk, Fragm. 14. Cfr. il detto di Solone presso Erodoto I 31 (ed. Dietsch), e il detto di Solone riferito da Aristotele. Eth. Nicom. I, II, 1100 a, 10 (ediz. Susemihl) cfr. Ramsaurer a q. 1. Heinze, *Der Eudämonismus in der Griech Phil.* in Abhandlungen der Sachs. Gesellsch. der Wiss. Philog-histor. Classe p. 682 Leipzig 1883.

buoni, con ineguale bilancia (v. 133). Onde Teognide riprendendo la triste sentenza Soloniana, la trasforma in quest'altra che è l'espressione del più risoluto pessimismo:

V. 425. « Ottima fra tutte le cose ai terreni il non nascere, nè vedere il lume dell'ardente sole.

grido di dolore che trova eco negli epinici del mesto Simonide, come lo chiama Catullo (Fragm. 32, 36, 60), dove a ogni tratto ritorna la sfiducia negli alti ideali della virtù; che trovi ripetuto nel secondo frammento di Bacchillide (1), e più tardi nei tragici. Onde a ragione Aristotele (presso Plutarc. Cons. ad Ap. c. 27) chiamava antichissimo questo detto, che tanti secoli dopo il Leopardi, anima greca, riproduceva cantando

Mai non veder la luce
Era, credo, miglior (2).

Questa intuizione pessimistica della lirica greca, che nasce in mezzo alle grandi commozioni poli-

(1) Fragm. 2 (Berk) « ai mortali il non nascere sarebbe migliore, nè vedere la luce del sole » Soph. Oed. Colon. 1225. Eurip. Fragm. 287, 639, 830, 900 (Nauck) cfr. Hraclit. Fragm. 60 (Mullach) Aristoph. Ran. 1082. E già questo concetto era accennato in Esiodo Opp. et Dis v. 174. cfr. Heinze *Der Eudämonismus* ec. p. 669, 677.

(2) cfr. ia Göihe Faust, Erst, Th..... Besser vär's, dass nichts entstünde.

tiche, mostra che la riflessione morale, collo svolgersi della vita politica nel sesto secolo, era già avanzata e preludeva da vicino alla speculazione filosofica. È questa difatti l'epoca in cui un ricco tesoro di osservazioni morali sulla vita, di sapienza popolare, viene raccolto in brevi e succose sentenze e in aforismi, che la saga posteriore attribuirà ai sette saggi, e che trovarono luogo nel tempio di Delfo, rimanendo poi il fondamento comune della coscienza morale dei Greci. Siamo ormai sul limitare della filosofia e già uno dei sette saggi fonda la scuola Ionica [1].

E già insieme a questo svolgersi della coscienza morale un altro gran fatto era avvenuto; la diffusione maggiore dei culti di Demeter e del tracio Dionisos, l'importanza crescente dei Misteri nati nella lontana Samotracia, divenuti culto nell'antica Eleusi, e la lenta mescolanza dei misteri dionisiaci e dell'Orfismo. Che se, come pare indubitato, questa corrente mistica che attraversa l'Ellenismo, deve ricondursi ad influenze orientali e principalmente dell'Egitto, manifeste specialmente nelle dottrine escatologiche dei culti dionisiaci e in quella della trasmisgrazione del-

[1] Sebbene Dicearco, presso Diogene Laerzio 1, 40, chiami i sette saggi: « nè sapienti nè filosofi » Grant. *The Etichs of. Artst.* I, 88. Bergk, Griechische Litteraturgeschichte Berlin 1883 II, 412 33.

l'anime, repugnante per natura alla coscienza ellenica, è certo pure che queste dottrine sulla morte e sull'altra vita, strettamente connesse col culto delle divinità ctoniche, promuovevano ed aiutavano la riflessione sui destini dell'uomo.

Ma a che chieder conto della morte e del nascimento, misteri impenetrabili, se la vita stessa è un arcano? bisognava tentare l'enigma della vita, questo enimma che ha faticato invano tante teste, come dice il giovanetto della *Nordsee* di Heine. Ora nella vita umana vi è un manifesto squilibrio fra la colpa e la pena, e spesso la felicità non risponde alla virtù. La tradizione religiosa dava una soluzione insufficiente. Ate, la Nemesi omerica, o le Erinni infaticate, antichissime divinità aryane (1), perseguitavano, senza posa, il colpevole. Ma la pena era piuttosto una necessaria ricomposizione dell' ordine infranto della natura, anzichè una punizione della malvagia volontà. Quel che contava era il fatto, non l'intenzione; e poichè talvolta l'ordine naturale non poteva esser restaurato dentro la breve vita dell'individuo, ne seguiva la triste eredità della colpa, trasmessa per lunghe generazioni. Onde il

(1) L'identità del *Saranyû* vedico e del Ἐρινύς greco fu dimostrata da Max-Müller e dal Kühn. Ma già nei poemi omerici il mito naturalistico ha acquistato un significato morale. Il. IX, 454, 571. Odyss. XV, 234.

lontano nepote doveva ad ogni patto pagare alla cieca ed indeprecabile ἀνάγκη le colpe degli avi suoi (1).

Ora queste tenebrose dottrine della colpa ereditaria e delle Erini, probabili avanzi di primitive superstizioni orientali secondo che giudicano alcuni critici recenti (2), come mal s'accordavano col sereno elemento dello spirito ellenico, così non potevano durare a lungo dinanzi alla ragione progredita e conscia di se. Già Teognide, di fronte a questa triste esperienza, arditamente si ribella, e seguendo Solone (Arist. Metaph. I 2, 13), mette in dubbio la giustizia divina. « È forse giusto, o Zeus, re degli immortali, egli esclama, (v. 743 e seg. Bergk p. 423) che quei che è immune da ingiustizia e non trasgredisce la legge, nè viola il giuramento, debba soffrire ingiustizia? e qual mortale, nel veder questo, potrà poi venerare gli Dei? » E in altro luogo ancora più arditamente soggiunge; « O caro Zeus, ammiro te, che su tutti regni, e da tutti sei venerato; E come, o Saturnio, rendi in questa misura giustizia ai malvagi? » (Bergk, v. 373). Il dissidio vi era, ed a ricomporlo si aprivano due vie.

(1) Solon., Fragm. 13 v. 29 segg. (Bergk).

(2) Symonds *Studies of the Greek Poets* p. 417. London 1873.

Il mito conteneva in se virtualmente l'umano e il divino; quindi bisognava o elaborare, purificare il contenuto della tradizione religiosa oramai insufficiente, o svolgere l'ideale umano dall'involucro del mito affermando la coscienzâ umana. E il pensiero greco tentò l'una e l'altra via.

Colla cresciuta coltura, l'idee religiose dei greci, già alla metà del sesto secolo, si erano pnrificate ed allargate [1], poichè la coscienza umana, col libero svolgere le sue forze, acquista anche della divinità un concetto più alto. Già anche la teogonia di Esiodo era una prima ricostruzione del mondo divino; ma a questo nuovo progresso delle idee religiose avevano contribuito lo sviluppo del culto delfico e dei misteri orfici, e molto più poi le scuole filosofiche che si erano già formate agli estremi confini della Grecia. La scuola dorica d'Elea anzi si era iniziata colla violenta polemica di Senofane contro le rappresentazioni popolari della divinità, e contro l'amtropomorfismo di Omero, di Esiodo e degli antichi poeti. Questa aperta protesta contro il politeismo, iniziata da Senofane e continuata poi fino a Platone, aveva senza dubbio esercitata una larga efficacia sul pensiero sciogliendolo dalla tradizione.

[1] Zeller *Die Entwicklung des Monoteismus bei den Griechen* in *Worträge und Abhandlungen* I Bd. Leipzig 1875, p. 5 *Philos d. Griech.* (4 Aufl). I p. 89 segg.

Ma prima di giungere a questo punto v' era un altro passo da fare. Un' epoca nuova s' annunziava, ma il passato teneva ancora avvinti gli animi. Bisognava, senza abbandonare il terreno della tradizione popolare, tentare una nuova interpretazione del contenuto religioso, adattarlo alle nuove esigenze del pensiero.

Quel periodo storico che si stende dal principio delle Olimpiadi alle guerre Persiane, fu, non senza ragione, chiamato il Medio Evo della Grecia; poichè come segue alle grandi migrazioni delle stirpi, così è designato dalla prevalenza della nobiltà e del sacerdozio e dalla diffusione del culto e del sentimento religioso, mentre sul chiudersi di esso la democrazia comincia a esercitare una larga azione politica e intellettuale. Colle guerre persiane si apre il Rinascimento, perchè con quel grande fatto incomincia un largo e molteplice svolgimento di tutte le forze morali del popolo greco, e di fronte alla tradizione e allo stato, va sempre più affermandosi l' individuo.

Sul limitare che divide queste due grandi epoche giganteggia la lirica di Pindaro, come fra il Medio Evo e il Rinascimento italiano s' innalza la *Divina Commedia*. Pindaro, ben lontano dagli ardimenti dei filosofi, si oppone alla tradizione religiosa solo per correggerne il con-

tenuto [1]. Spirito profondamente religioso, era intimamente collegato al culto delfico di Apollo, la cui larga influenza sulla vita greca è stata così bene rilevata recentemente da Ernesto Curtius. Iniziato quindi alle dottrine orfico-pitagoriche, egli aveva un elevato e severo concetto della divinità, che doveva trovarsi in aperto contrasto col politeismo olimpio della religione tradizionale. « Una è la stirpe degli uomini, una quella degli dei» ei dice nella VI Nemea (I, XI, 43) e l'uomo non è « che il sogno d'un'ombra » [2]. Se nel volere divino stanno le nostre sorti, (Pyth VIII 71, 76 Fragm, 118 Bergk.) e, il πότμος ἄναξ (Nem IV. 42. Pyth. III, 86 Olymp. I, 106,) sovrasta agli uomini, è irriverente attribuire agli Dei le colpe del genere umano. Bisognava eliminare dal mito ciò che vi era di men puro, senza per questo venir meno alle esigenze della poesia di cui quello era il fondameuto; e ne diè un grande esempio correggendo nella I olimpica il mito di Pelope. « Molte sono le cose meravigliose,

(1) Schmidt, I, 12 Fennel *Olympian and Pythian Odes*, *Introduction* p. 27 Cambridge 1879 Zeller II, I, 18 Müller, op. cit. I. 352.

(2) Pyth. VIII, 95, ἐπάμεροί τι δέ τις; τι δὲ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

Shakespaere, invertendo l'immagine, (Hamlet Act. II Sc. I) dell'ambizione umana *is merely the shadow of a dream.*

egli canta, e le favole intrecciate di varie menzogne, conducono la mente degli uomini al di la del vero. Le grazie che tutto rendono gradevole ai mortali, spesso fecero divenir credibile l' incredibile. Ma i giorni avvenire ne sono sapientissimi testimoni. Conviene all' uomo dir cose oneste degli Dei, che minore è la colpa (28-36) Per tal modo il sentimento profondamente religioso, che domina in tutte le odi pindariche, e principalmente nella quinta e nell' ottava Pitia, si congiunge ad una libera e larga interpretazione del mito; quale appunto era possibile per la natura della tradizione religiosa nei Greci che non aveva fondamento nell' autorità. Non è una fredda riflessione razionalistica, come quella che i Tedeschi hanno chiamata *aufklarung*; ma una ricostruzione del mito da cui si raccolgono altissimi insegnamenti morali. La ragione, ancora irresoluta, fa le prime prove esercitandosi sul contenuto religioso, e penetrandolo in ogni parte. Ma entrata una volta in questa via, non si arresterà qui, ed un giorno, fatta grande e gagliarda, si chiederà arditamente: a che prò questo lavoro, se il contenuto del ragionare vien dal di fuori, e se la ragione muove da un presupposto ch' essa non può così giustificare giammai?

Per questa via sarebbe dunque stato impossibile arrivare alla soluzione di quel formidabile

problema che si agitava nella coscienza greca. Era forza che la volontà umana si affermasse, liberandosi dalla necessità naturale in cui la tradizione religiosa la teneva avvolta; bisognava rompere quella bella unità dell'umano e del divino, sognata dalla giovane fantasia dei tempi omerici. Questo difficile compito era riserbato al drama attico.

Noi abbiamo avvertita nella lirica ionica del settimo e sesto secolo quella certa mollezza sentimentale che inclina ad una intuizione pessimistica, da Mimnermo fino a Bacchilide. La speculazione ionica aveva dato la formola scientifica del Pessimismo nella dottrina di Eraclito, che la leggenda finse malinconico, tutte le cose finiscono e nulla rimane (πάντα χωρεῖ). E come la lirica italo-dorica spirava un senso più sano e severo della realtà così la scuola dorica d'Elea contrapponeva all'eterno divenire di Eraclito, l'immutabilità dell'essere; e all'eterna guerra, in cui secondo il filosofo ionico si risolvevano tutte quante le cose, il dorico Empedocle sostituiva l'armonia e l'amore.

Questo accento mollemente malinconico della musa ionico-attica, anzi questa tendenza pessimistica che si ritrova in ogni forma intellettuale di questa stirpe [1], contrapposta al carattere po-

[1] Ciò spiega anche. come ha osservato acutamente il Benseler, perchè Socrate e il suo grande discepolo,

sitivo, sano, gagliardo, e quindi meno incline al pessimismo sentimentale, dei dorici, generava quel dubbio fecondo che sempre prepara il terreno a una seria riflessione sulla natura e sulla vita umana. Chi non dubita mai, o signori, potrà avere la ingenua e semplice fede del fanciullo, non la matura e virile riflessione morale consapevole di sè. Se la Sofistica non allignò in Sparta, non vi fiorirono nemmeno le grandi scuole di Socrate, di Platone e di Aristotele.

Ora è la tragedia greca che prelude la grande riforma morale di Socrate. Questa è difatti la forma poetica più atta a promuovere la riflessione sulla vita morale, a rappresentare vivamente la coscienza d'un popolo. La forza e la varietà dei sentimenti morali che penetrano nella tragedia greca, scrive un grande critico inglese, il Grote [1], è un carattere che la distingue dalle forme anteriori di poesia, e ad essa si può bene applicare il celebre detto d'Aristotele, che la poesia è più filosofica della storia. Tutto l'intreccio del drama tragico poggia sulla lotta, sul conflitto fra l'idea morale, il dovere, e i senti-

nelle cui dottrine domina una intuizione ottimistica, vagheggiano gl'ideali Dorici. Benseler, *Dev Optimismus des Sokrates bei Xenophon und Plato* ec. p. 28.

[1] Grote, *History of Greece*, Part. II chapt. LXVII vol. VI p. 40, London 1862.

menti e l'interesse dell'individuo. Quindi il poeta tragico deve rappresentare come nasce e si svolge questo contrasto interno da cui poi scaturisce l'azione [1]. E se questa indagine psicologica il poeta, per l'indole dell'opera sua, la fa rispetto ad un caso, a un personaggio particolare, in esso si rispecchiano in generale le sorti dell'umanità intera. La poesia tragica non rappresenta interessi, passioni momentanee, ma, per via del conflitto dei caratteri, manifesta la legge morale eterna nei contrasti della vita. Lo spettatore quindi prendendo viva parte a quel conflitto, è sforzato a dare una soluzione al grave problema che il poeta gli ha proposto, quasi dicendogli

Messo t'ho innanzi, omai per te ti ciba.

Or per qual modo acquista un significato universale il fatto rappresentato sulla scena? Come l'epinicio Pindarico ricongiungeva il vincitore d'Olimpia a una serie di splendidi fatti eroici, o della sua casa o della sua patria, proiettandolo come in un largo sfondo, così la tragedia considera il personaggio come un anello di una catena di luttuosi avvenimenti, la cui ragione sta in quel cieco e inesorabile Alastor, al quale l'in-

[1] Zeller II, I. p. 4. Bernhardy, *Grundriss der Griechischen Literatur,* Halle 1880, III, 179.

dividuo non può sottrarsi giammai. Ma la poesia tragica dà il più efficace impulso alla riflessione morale, sviluppando a poco a poco la coscienza morale dei Greci dalle intuizioni religiose, colle quali fin qui era stata intimamente connessa. Sebbene attinga alla saga eroica e il suo fondamento sia il mondo mitico, senza combattere il Dio cerca di ricongiungerlo all' uomo mediante norme morali [1]; corregge le rappresentazioni popolari d' una Nemesi divina, conciliando la libertà umana colla necessità naturale, colla violenza del fato, e svolgendo così nel popolo greco il sentimento e la coscienza delle sue forze morali.

Già, in questo tempo, la vita politica della Grecia si era sollevata ad una grande altezza. Dopo i grandi fatti delle guerre Persiane, col vivo sentimento dell' indipendenza e della libertà nazionale, s' era svegliata nel popolo greco la coscienza della propria virtù. I grandi movimenti democratici del V secolo anch' essi, aveano dato un nuovo impulso all' operosità intellettuale in tutte le città greche, tra le quali le relazioni politiche si facevano sempre più attive e complicate, e specialmente in Atene che ora diviene

[1] Bernhardy, *Grundriss* ec. III, 185, Halle 1880. Grant, *The Ethics of Arislotle* I, 98.

come il centro intellettuale della nazione, e per due secoli rimane il focolare della cultura greca. E la tragedia attica riproduce cotesto movimento accelerato della vita intellettuale in Atene.

Eschilo, uno degli eroi di Maratona e di Salamina rappresenta nelle sue tragedie lotte non meno violente e ben più grandi delle guerre persiane, cioè la lotta della coscienza umana che vuole affermarsi dinanzi al cieco potere di Giove. Già anche lo stesso avvenimento delle guerre mediche è sollevato nei Persiani di Eschilo a un significato universale, onde con qualche ragione il Welcker e il Bernhardy [1] chiamano l'opera eschilèa un primo tentativo di filosofia della storia. Egli avea visto il fato persiano soccombere dinanzi alla virtù greca e all'ira; l'oracolo di Delfi avea vaticinato il trionfo del gran Re, ma questa volta era stato smentito dall'uomo. Atene era divenuta capo della Grecia, l'Europa avea trionfato sull'Asia, la libertà di un piccolo popolo sopra la potenza materiale del gran regno. Or questa grande lotta preparava l'altra più elevata, descritta nella grande trilogia del Prometeo. Cotesto ardito Titano, che rapito il fuoco a Zeus ne fa dono agli uomini, e da lui incate-

[1] Bernhardy, *Grundriss.* III Bd, 183, cfr. Patin *Études sur les Tragiques Grecs* (5e ed.) I, 254, Paris 1877.

nato sulla scizia rupe, soffre l'artiglio dell'aquila; che sdegnando i consigli delle ninfe Oceanine, fiso lo sguardo nell'avvenire, con parole che hanno una singolare somiglianza con quelle del Capaneo dantesco [1], sfida il figlio di Cronos, è la prima affermazione della coscienza umana contro la violenza divina. Zeus, più tardi, scenderà a più miti consigli, e al suo capriccioso volere sottentrerà l'ordine morale. Questa lotta e questa conciliazione, che al tempo d'Eschilo era di fatto avvenuta fra l'epoca antica e la coltura nuova del V secolo [2], egli la trasporta nel mondo dei miti, e nell'Olimpo. Prometeo non è ancora un uomo, è sempre un Dio, sebbene molto operò e molto soffrì per gli uomini, e sebbene nel drama d'Eschilo si discuta la causa dell'umanità.

Ma nell'altra grande trilogia dell'Oresteade, e specialmente nelle Eumenidi, il conflitto delle grandi idee religiose e morali che dominano tutta l'arte d'Eschilo, è più manifesto, e vi si agita più largamente il problema umano. Il concetto dell'invidia divina che persegue senza posa una casa nelle antiche leggende di Niobe, d'Issione, o di Laio e di Atrèo; la legge del sangue che porta con sè l'eredità della colpa di padre in

(1) Aeschyl. *Prometh.* 1043 segg. cf. Dante, *Inf.* XIV, 52 s.

(2) Zeller, II, I, 8 (3ª Aufl) Fiorentino *L'Ideale del mondo classico* nelli *Scritti Vari*, p. 370, Napoli 1876.

figlio, e l'immancabile punizione, (Agam. 764 seg.) vestigi dell'antico violento naturalismo (Coeph 61 seg.), fanno contrasto colle leggi più miti della giustizia, con un concetto nuovo dell'ordine morale, il quale poggia sul sentimento più umano dell'espiazione della colpa o della catharsi tragica. Quello è rappresentato dalle implacabili Erinni, figlie dell'atra notte, questo dalle luminose divinità d'Apollo e di Atena.

La casa degli Atridi era stata funestata da un'orrenda successione di delitti, la quale ha la sua prima origine dal nefando pasto di Tieste. Oreste, vendicando il padre Agamennone che in Aulide avea sacrificato Ifigenia, uccide Clitemnestra sua madre. L'Erinni, che rappresentano l'antica legge, colpiscono in lui il padre e la madre, lo inseguono ovunque fino a che non l'avranno ridotto nell'Ade tenebroso. Apollo ed Atena difendon l'infelice; s'istituisce l'Areopago a sciogliere l'ardua questione, e sebbene i voti riescano pari, Atena col suo voto libera Oreste. Allora l'Erinni custodi dell'antico diritto, esclamano. « Nuovi istituti sovvertono l'antica giustizia » (490), e volgendosi ai due difensori (v. 778):

Ahimè, o nuovi dei, infrangeste antiche leggi.

Un tempo Zeus avea spodestato il padre Cronos, ora nuovi e più forti Dei abbattono gli an-

tichi; la vicenda delle cose mortali penetra anche nel mondo vivente. Ventitre secoli dopo, Enrico Heine riderà amaramente di questa sorte che tocca anche agli Dei [1]. Ma nelle Eumenidi il problema non è ancora risoluto, poichè è superiore all'ordine umano [2]. Ancora l'uomo non ha affrancato pienamente se stesso; e se l'Erinni divengono Eumenidi e alla fine Oreste vien liberato, sono gli Dei che lo difendono, poichè egli non ha piena coscienza dell'opera sua. Ora questo non basta al pieno affrancamento morale dell'uomo, poichè bisogna che in lui si svegli intera e ferma coscienza dei limiti della sua responsabilità. Questo fatto fino allora sconosciuto al mondo greco, si trova per la prima volta nell'Edipo a Colono di Sofocle. Già l'arte sofoclea come alle passioni violente e virili che giganteggiano nelle trilogie d'Eschilo, sostituisce uno studio fine ed elaborato di sentimenti più complessi ed umani, così in luogo del severo conflitto delle grandi idee religiose e morali, sviluppa l'azione drammatica e il contrasto dei sentimenti e dei caratteri più vicini alla realtà e alla vita umana.

Nell'Antigone, Emone, difendendo quella fan-

(1) Heine, *Die Götter Griechenlands (Nordsee)*, cfr. il mio articolo in *Fanfulla della Domenica* 1 Agosto 1880.

(2) Eum. v. 470.

ciulla condannata dal padre, oscilla fra l'aborrimento di tante crudeltà, e la sommissione al volere paterno; due leggi egualmente sacre e rispettabili, l'una data dal sentimento, l'altra imposta della ragione, ma delle quali la prima non può rispettarsi senza violare la seconda. Così è proposto allo spettatore il problema della coscienza umana [1]. Ma solo Edipo ne è la vera affermazione. Eschilo avea fatto scendere gli Dei nel campo ove si agitavano le sorti dell'uomo; invece il drama di Sofocle si muove nell'ordine umano. Edipo, disceso dalla reale stirpe di Tebe, fortunato rivelatore dell'enimma della sfinge egizia, per una serie di dolorose vicende, scuopre il suo parricidio e l'incesto colla madre Giocasta. Costretto ad esulare, a un coro di vecchi ateniesi egli dice « inconsapevole io giunsi a tanto delitto » (Oed. Colon. 273). Ma quando Creonte aspramente gli rinfaccia le sue colpe, egli protesta che della strage paterna e delle malaugurate nozze è inconsapevole autore, ed innocente; perchè ciò piacque solo agli Dei a cui la sua stirpe era in odio (Oed. Colon. 963 segg.)

Qui la coscienza umana si ribella arditamante alla legge fatale di natura. L'uomo riposa sul

[1] Grote. *History of Greece.* VI, 40. Patin. *Études* ec. *Sophocle*, Paris 1881, p. 279.

testimonio inoppugnabile della propria coscienza; il mondo morale l'ha vinta una volta sulla ferrea necessità naturale. L' ordine morale che in Eschilo, come dice Zeller (1), operava a guisa d'una cieca e inesorabile forza, in Sofocle si compie colla tranquilla sicurezza d' una legge naturale governata da Dio, e nella quale anzi, egli dice (2), il Dio vive. La giustizia si concilia colla grazia, ed Edipo alla fine è redento.

Questa catharsi tragica, e la ribellione della coscienza umana descritta nella tragedia greca, ci mostra che il concetto popolare ed omerico del fato o della *moira*, è qui profondamente mutato. Da un lato esso non è più il cieco distributore della fortuna, ma la nemesi vindice dell' offesa giustizia; poichè la lunga serie di sventure che colpisce le case regali di Atrèo o di Labdaco, è conseguenza di un lontano fallo (3): e dall' altro non è concepito come legge eterna delle cose, ma come un prodotto della libera volontà di Zeus (4). La ribellione è possibile solo contro un volere capriccioso, e se Prometeo, Edipo, concepissero il fato come legge, lungi dal ribellarglisi, giungerebbero all' alta rassegnazione

(1) Zeller II, I, 10. Fiorentino, Op. cit. 371.
(2) Oed. Rex. 871 μέγας ἐν τούτοις [νόμοις] θεός.
(3) Masci, *Le idee mor. prima d'Aristotele*, 1882.
(4) Aeschyl. Promet. v. 49-50.

come la intesero li Stoici, Lucrezio e Spinoza. Prometeo sa bene che bisogna rassegnarsi alla sorte destinata dal fato, ma non può tacere contro la pena inflittagli da Giove [1]. E appunto perchè il fato è riposto nel volere di Giove, è possibile il miglioramento e la conciliazione finale. La legge è fissa ed immutabile; la volontà può migliorare; e l'Edipo Coloneo esprime codesto progresso nella volontà degli Dei.

Così dunque per via della tragedia attica a poco a poco dal fondo dell'antico naturalismo ereditato dall'Oriente, si cominciava a rilevare la coscienza morale, con tutto il suo ricco contenuto. Certo il grave problema non era risoluto ancora. In Eschilo la moralità era quasi una cosa stessa colla religione; in Sofocle è più una nobile intuizione del bene e del male, chè un prodotto consapevole della ragione [2]. Ma già il problema è chiaramente proposto, e il pensiero greco non si arresterà più fino a quando non l'abbia risoluto. Oramai dopo la felice impresa delle guerre persiane, il popolo greco avea raggiunto così grande splendore e così piena coscienza delle sue molteplici forze, ch'ei ben po-

(1) Prometh. 103-107. Il concetto popolare ed omerico della μοῖρα superiore a Zeus si ritrova però a v. 515 e segg.

(2) Grant. *The Eth. of Arist.* I, 98.

teva, come dice lo Zeller [1], « comprendere con sguardo sereno l'umana natura e valutarne la grandezza »; onde tutte le forme della sua attività rispecchiavano questo grande mutamento avvenuto nella vita pubblica. La filosofia, sciolta dall'antico naturalismo, cominciava a rivolgere la riflessione sopra un mondo non meno grande di quello esterno, il mondo morale; e già la letteratura sentiva questo nuovo influsso della speculazione morale e della retorica, necessario prodotto della nuova vita politica [2], e della cresciuta democrazia. Già In Eschilo vi era una specie di equilibrio fra l'accusa e la difesa di Oreste; e in Sofocle già appariva l'elemento retorico. Ma in Euripide, il poeta della giovane Atene, si scuopre dovunque questa nuova tendenza critica, per cui ciascun personaggio ha ragione dal suo punto di vista. L'idealità, la dignità eroica, dei grandi caratteri di Eschilo e di Sofocle, cede il luogo al calcolo degli effetti teatrali, raggiunti più con espedienti dramatici, con artifizi retorici, colla copia delle sentenze, che colla forza d'una grande idea o dall'insieme della composizione. E se il poeta penetra con acuta critica, quale si può aspettare da un

(1) Zeller, II, I, 11.
(2) Grote, *History of Greece*, Vol. VI p. 42.

allievo dei filosofi, da un contemporaneo dei Sofisti, in molti miti popolari e in molte credenze tradizionali; e nell' Ellettra e in altri drami (Tro. 723, Herc. Fur. 168, Androm. 519, Bacch, 265 seg. Hec. 1138) rigetta l' eredità della colpa, e la vendetta del sangue, pure il fondamento delle grandi idee morali è già scosso dal dubbio, e in luogo dei principii, sottentra l' arbitrio dell' individuo. Il destino umano non è la manifestazione di una potenza superiore, ma un resultato di cause naturali in conflitto tra loro, o puramente accidentali (Hel. 484). Il motivo tragico non è più riposto nella opposizione delle forze morali così viva in Eschilo e in Sofocle, ma nelle passioni, nelli interessi individuali. Anche la forma esterna mostra questo stesso mutamento. Dai grandi canti corali di Eschilo e di Sofocle i quali rivelano sempre una idea impersonale ed elevata, si distacca a poco a poco l' attore, e prende ampio sviluppo il dialogo. Li stessi Dei operano per impulso di passioni personali, ed esercitano non giustizia, ma vendetta [1]. Mentre nell' Aiace di Sofocle, Atena puniva l' eroe colla follia per il suo orgoglio, Era, nell' Ercole di Euripide, lo colpisce solo perchè illegittimo

[1] Schmidt. *Die Eth. d. alten Griechen* I, 17 seg. Zeller, II, I, 13 seg. Ziegler, *Gesch. d. Eth.* p. 51. Patin *Etudes sur les trag. Grecs*, I, p. 49 seg. Paris 1877.

figlio di Giove. Così per meschine ragioni essa odia Paride nell' Elena, e Atena, nelle Troiane, odia prima i Troiani, indi gli Achei. Quella alta necessità che, come era legge della vita, era anche il fondamento del drama, si è dileguata dinanzi alla riflessione soggettiva; e se prima tutto dipendeva dal Fato, ora l' uomo è misura di tutte quante le cose, come aveva sentenziato Protagora.

E già le scuole dei grandi sofisti in Atene, troppo calunniate da alcuni critici, troppo difese da altri, mentre allargavano la cerchia della cultura nazionale, ed affilando l' arma potente della parola, creavano una scienza largamente efficace nelli stati democratici, la Retorica e l' Eloquenza, d' altra parte per via d' una critica larga e penetrativa della scienza anteriore e delle credenze popolari, scioglievano la moralità, l' ethos, dalla tradizione e dal νόμος, affidandola tutta quanta all' arbitrio soggettivo dell' individuo, che si affermava sempre più come energia indipendente dallo Stato.

E così questa nuova tendenza si ritrova in tutte le altre forme letterarie. Già nelle storie d' Erodoto, dove la serie dei fatti, simile ad una grande epopea, è governata da un' occulta Nemesi divina come le tragedie di Eschilo, e il timore delle potenze soprannaturali pervade tutta

la narrazione storica, qua e là trapela una leggera ironia di fronte al meraviglioso di alcune tradizioni antiche. Ma quello che ancora vi rimane d'ingenua fede, cede il luogo in Tucidide ad una larga e seria ricerca delle cause umane dei fatti storici. Quel sentimento della libertà umana dell'individuo, quel giudizio sano ed esatto sopra i caratteri e i partiti politici, che è frutto d'una matura esperienza, congiunto ad una fedele rappresentazione della decadenza delli alti principi morali e della corruttela nuova, ci rivela che Tucidide è figlio dell'epoca di Pericle, e contemporaneo dei Sofisti.

Al periodo delle guerre persiane che avevan dato così potente impulso alle forze morali della nazione, era succeduta una pace mirabilmente adatta al loro pieno e libero svolgimento. Ma a poco a poco la Grecia perdeva la sua interna unità: e dopo le piccole guerre fra li stati greci, con la lunga guerra del Poloponneso, cominciavano le inimicizie fra la dorica Sparta e la ionica Atene. Le quali se furono fatali alla grandezza dell'intera nazione, contribuirono anch'esse a sviluppare nelli stati greci la coscienza della propria individualità.

E indarno oramai a questo svolgersi della vita democratica, a questo emanciparsi dell'indi-

viduo in Atene [1], a queste nuove forme dell' arte così care al Demo, e alle nuove dottrine filosofiche, cercherà di fare argine la comedia d' Aristofane, richiamando il buon tempo antico e contrapponendo, con sì potente ironia, l' antica educazione dell' età di Maratona alla nuova. Questo ritorno all' antico era l' espressioue d' un ideale romantico, come l' idillica aspirazione di Rousseau verso la natura primitiva alla vigilia della rivoluzione francese [2].

Le grandi satire di Cleone, di Lamaco, di Euripide, di Socrate e di altre personalità [3], non valevano ad arrestare il nuovo moto del pensiero e l' opera stessa di Aristofane aveva sentito, più di quello ch' egli stesso non creda e non voglia, l' influsso della nuova critica e della sofistica. Quell' ampia libertà della comedia antica che consente la caricatura dei grandi demagoghi e sicofanti di Atene, era. almeno in parte, un frutto del rinnuovamento democratico, come l' *humour* comico con cui Aristofane conduce sulla scena gli Dei dell' Olimpo, nelle *Rane*, nella *Pace*, e

(1) Cfr. Il mio libro *Interpretazione panteistica di Platone* (Pubblicazione del R. Istituto di studi superiori) Firenze 1881 p. 228.

(2) Zeller, *Die Phil. der Griech.* II. I. 26.

(3) Cfr. Il mio studio *Le Ecclesiazuse d'Aristofane e la Rep. di Platone*, estratto dalla *Rivista di Filologia Classica* Torino 1882 spec. p. 61.

sopratutto negli *Uccelli*, era una conseguenza della critica della religione popolare esercitata dai sofisti e dalle scuole filosofiche.

Così per le molteplici vie dell' arte il pensiero greco riesciva al soggettivismo, all' affermazione della coscienza umana, di cui l' indagine spettava alla filosofia. Già da gran tempo l' oracolo di Delfo avea detto « conosci te stesso » ma quel motto, scritto a lettere d' oro sulla porta del tempio sacro ad Apollo, era rimasto per lungo tempo incompreso. Ci voleva un Edipo nuovo che, svelandone alla Grecia il profondo significato, ricostruisse i grandi ideali morali già vacillanti sulla malferma tradizione; e abbattuta questa rigida sfinge, preparasse lo spirito greco a divenire spirito umano. La Pitia di Delfo un giorno sentenziò che Socrate fosse il più sapiente tra i Greci, egli che solo sapeva di non sapere. Invano Aristofane lo dipinse come corruttore della gioventù, invano circa vent' anni dopo fu condannato a morte; l' avvenire della Grecia stava tutto nell' insegnamento socratico che apriva la via alla libera speculazione. L' ideale umano un tempo ravvolto nello splendido involucro del mito si svolgeva ormai in tutte le sue forme. Mirone, Fidia, liberando la forma umana dalla rigida immobilità delle sculture arcaiche raggiunsero l' ideale della bellezza umana nel Discobolo

e nell' Athena Parthénos; sotto il governo di Pericle l' uomo si educava a vita civile, Socrate poi ne scrutò profondamente la natura: onde sorse quella stupenda e inarrivata armonia di religione, d' arte, di filosofia, e di sapienza civile, che è la gloria della vita greca.

Noi moderni, o signori, abbiamo perduta questa bella e serena armonia fra la natura e lo spirito, fra il sentimento e la ragione. Grandi rivolgimenti morali e religiosi hanno portato nella coscienza moderna principii e concetti morali incomparabilmente più elevati e sconosciuti all' antichità classica; ma insieme abbiamo violentemente disgiunto l'ideale e il reale che i greci avevano divinamente composti. Il sentimento moderno è lontano dalla serena intuizione della natura propria dell'arte antica, come il fiorente bosco delle Eumenidi nell' Edipo di Sofocle è diverso dalla nordica solitudine del cimitero di Hamlet. Or questo dissidio ha generato nell'arte moderna fenomeni, e stati psicologici che mancano nella letteratura antica; il sentimentalismo romantico il quale non è che il dissidio fra l' ideale del sentimento e la realtà data dalla riflessione scientifica e dalla ragione, e insieme uno sforzo incessante di ricomporre quel dissidio, di ritornare a quella che i tedeschi chiamano *urnatur*. Dall' impossibilità di restaurare quella armonia primitiva scoppia l' amara

ironia, l' *humour*, elemento tutto proprio della lirica moderna.

Questo doloroso distacco dalla natura e dall' ideale l' arte moderna ha rappresentato nelle due creazioni di *Hamlet* e di *Faust*; l' uno irrisoluto fra la fede del sentimento e il dubbio della ragione, fra il pensiero e l' azione; l' altro che, stanco della fredda scienza, impotente a comprendere l' infinita natura, richiede l' ideale perduto alla natura e alla vita dove trova la morte. Ora questo sospiro verso l' unione primitiva della natura e dello spirito nella letteratura moderna si congiunge intimamente a un profondo rimpianto della vita antica e del mondo classico dileguati per sempre, da Schiller al Leopardi, da Shelley a Swinburne e a Keats. Il sentimento e lo studio della natura e il culto dell' antichità classica sono sempre andati di conserva nella storia. L' Umanismo del nostro Rinascimento ce ne fa fede; e nei tempi nostri, in tanto lavorìo di scienze sperimentali, mentre i principi e i criteri scientifici penetrano ogni ramo dalla coltura, e perfino alcune forme dell' arte, lo studio delle letterature classiche, dal principio del secolo, ha fatto non dubbi progressi; ed oggi con una più larga e più sicura conoscenza dei monumenti letterari, delle istituzioni, delle religioni, dei costumi dei popoli classici, cogli aiuti dell' ar-

cheologia, della linguistica, della mitologia comparata, cerchiamo di riprodurre la vita antica, nelle sue molteplici forme; mirabile progresso delle scienze filologiche e storiche, che rivaleggia e s' accompagna con quello delle discipline naturali.

Non è molto che un acuto critico e forse anche più grande scrittore francese, Ernesto Renan, affermava; « dobbiamo giungere ad un' epoca in cui l' uomo non s' interesserà più del suo passato »; e da alcuni, anche fra noi, si consente a questa sentenza, in quanto s' applica allo studio che oggi si fa dell' antichità, considerato come cosa di sentimento e di gusto letterario. Ora io mi ribello alla strana sentenza del primo, perchè contraria apertamente alla tendenza critica e storica della cultura moderna, o perchè ove si avverasse quel vaticinio, e si dimenticasse il passato che è tanta parte di noi, potremmo davvero dire col poeta

Uomini fummo ed or sem fatti sterpi.

Ma del pari dissento dagli altri; poichè se è vero che uno studio troppo minuzioso ed esclusivamente analitico delli scrittori classici isterilisce il sentimento e non giova a una larga comprensione della vita antica, non è men vero che queste ricerche pazienti, questa critica severa delle fonti

è la sola che possa preparare il terreno ad una sintesi più sicura e più feconda dell' antichità. Questo dissidio che si pone da molti fra l' arte e la scienza, fra la fantasia e la ragione non è che un dannoso artificio. Le condizioni della cultura moderna richiedono un sapiente equilibrio, un connubio fecondo dell' una e dell' altra, come l' avevano inteso i Greci. La scienza dirige la grande arte, ed è inseparabile da essa come la luce dal calore. L' una e l' altra, compiendosi a vicenda, mentre penetrano nel più remoto passato, e, simili al mitico Pigmalione, gli infondono nuova vita, spingono animose lo sguardo nell' avvenire.

LE DONNE

ALLE SCUOLE DEI FILOSOFI GRECI

Dalla Nuova Antologia, Vol. XXVII, Serie III
(Fascicolo del 16 giugno 1890)

Si è scritto e si scrive tanto sui famosi filosofi greci, che può far meraviglia a qualcuno come ci sieno state anche delle filosofesse greche, o almeno si potrà dubitare se valga il pregio di dirne qualche cosa. Se di Don Abbondî i quali non sappiano chi era Carneade anche oggi ce ne potrebbero esser molti, ce ne saranno anche di più forse che avranno dimenticato o non letto questo bel capitolo della storia della cultura femminile, di cui vogliamo qui segnare le prime linee, raccogliendo le notizie intorno alle donne antiche che si consacrarono alla filosofia o almeno amarono di « seder tra filosofica famiglia. » E così ci verrà fatto di confutare colla storia alla mano quella poco cavalleresca opinione dello Schopenhauer, che chiama la donna un essere illogico [1], e di mostrare anzi che essa non è

dell'uomo al tutto
da natura minor,

[1] Su questo punto è degno di esser letto l'articolo del SIMMEL *Zur psychologie der Frauen,* in Zeit. für Völ-

come ha cantato il Leopardi. Ma sopratutto potremo in un modo efficace propugnare la causa della filosofia. Poichè quando si saprà che anche il gentil sesso non ha sdegnato di accostarsi ai suoi severi cenacoli, si sarà meno severi verso di essa; nè si ripeterà che è troppo lontana dalla vita una scienza, che ha iniziata talora ai suoi misteri così gentil parte della vita.

Un grande poeta inglese moderno ha detto che molti fiori nascono senz'essere nè colti nè visti. Ma si può aggiungere che la fragranza che essi esalano, diffusa nell'aria, si aspira inavvertitamente. Così è dell'opera della donna nella vita del pensiero; opera silenziosa e modesta, ma intimamente efficace e quasi diffusa in quell'atmosfera intellettuale in cui vive la scienza; poichè la donna rifuggendo dai grandi e strepitosi interessi pratici, dalle grandi questioni politiche e sociali, è più attratta dal raggio della idealità, o le sorrida nell'arte, o la illumini nella scienza, o la scaldi nell'opera di privata e civile carità. Se la donna oggi prende assai poca parte alla vita della scienza, la causa non ne è solo lo spirito e i metodi che vi prevalgono, bensì ancora la diversità profonda delle condizioni nelle quali

kerpsych. und Sprachwissenschaft. Bd. XX, I, 1890 spec. p. 9 e segg.

viveva la scienza antica. La scienza oggi è opera quasi solo del pensiero, della riflessione critica; il sentimento, l'immaginazione v'hanno assai piccola parte. Per l'antico invece la scienza nasceva da tutto l'essere umano; vi concorrevano le potenze tutte dell'animo, e a quest'opera più comprensiva quindi la donna poteva dare il suo contributo d'immaginazione e di affetto. La vita scientifica nell'antichità non si svolgeva, come oggi, nella solitudine del gabinetto o dei laboratori, ma all'aria aperta, sotto la gran luce del sole, pei portici, per le palestre, per le piazze, nel libero conversare degli amici di Socrate, come nei giardini di Academo e di Epicuro. Nel lavoro intellettuale che si svolgeva in quei liberi convegni non entrava lo stato antico, il quale non reputava, come lo stato moderno, funzione sua il promuoverlo e il provvedere alla cultura (1). E sebbene le scuole, anche in Atene, avessero una posizione giuridica (2), pure la creazione loro

(1) Cf. Zeller, *Voträge und Ahandlugen*. 1884. III p. 69 ss.

(2) Vilamowitz-Moellendorf. *Philolog Untersuchungen* 1881. IV. pag. 263 ss. Usener, Organisation d. wissensch. Arbeit. in Preuss. Jahrb. Bd. LIII H. I. Heitz in O Müller's, Gesch. d. griech Lit. II 161 ss. Dalle loro ricerche risulta assai chiaro il carattere religioso di queste scuole, come l'accademia, che si formavano attorno al santuario delle Muse (Museo), in modo da costituire come un sacro

derivava tutta dalla libera iniziativa personale, e lo spirito che vi regnava nasceva dalla spontanea simpatia degli animi. Fra i quali si formava quella specie di contatto morale e si operava quella generazione intellettuale che, come espone Platone in uno dei suoi splendidi dialoghi, è la via della immortalità. Oggi la stampa unisce bensì gli spiriti, ed opera in modo che la vita del pensiero abbia una circolazione ben più ampia e più celere. Ma non ha il potere, o l'ha solo imperfettamente, di unire gli animi; escludendo così una delle condizioni essenziali al fiorire della cultura femminile.

Invece uno dei segreti della grandezza antica era il discepolato, a cui chiamava l'efficacia personale del maestro, sopratutto per via della parola viva. Di fronte a questa, per l'antico, la parola scritta era lettera morta. Quella infatti che ha fondate le religioni è stata la predicazione, quello che in Grecia ha impresso il moto più vivace al pensiero è stato l'insegnamento orale. I grandi fondatori di religioni, come i grandi eroi del pensiero antico, Pitagora e Socrate come Cristo e Buddha, non lasciarono scritti, i quali avrebbero fissato il loro pensiero

corteggio, o *tiaso* della divinità. Platone probabilmente tolse dai pitagorici il concetto di un tiaso delle Muse.

in forma immutabile. Con intuito profondo sentirono come l'ascendente che avevano sugli animi era dovuto per gran parte alla loro azione personale; che la parola viva aveva più virtù fecondatrice della parola scritta, perchè è una parola che si scrive nell'anima, come dice Platone come quella che vi lascia dentro l'aculeo della libera ricerca, e dà impulso a svolgimenti più diversi. Ora è questo fascino personale che sopratutto attrae la donna e può condurla alle più alte cime del pensiero, o spingerla all'eroismo vero nella vita. L'idea astratta, impersonale, scientifica o religiosa che sia, non la tocca; e bisogna che divenga vivente, come in atto, in una persona, perchè la donna si commuova e ne senta come preso tutto l'essere suo. E perchè la scuola era come una gran famiglia ed anima ne era la parola e la persona del maestro le donne vi affluivano numerose e volonterose, mentre ben di rado le nostre aule universitarie, salvo per fini professionali, e le nostre accademie sono onorate dalla presenza d'un uditorio femminile che più volentieri accorre a udire un conferenziero affascinante o un predicatore di grido.

Chi volesse discorrere compiutamente di questo soggetto così poco considerato (1), dovrebbe

(1) Il libro del Poestion, *Griechische Philosophinnen*, Bremen, 1882 ha assai poco valore critico e scientifico.

muovere da uno studio sulle condizioni morali e sociali della donna greca alle quali è qui appena lecito accennare. In quella eterna giovinezza del mondo, che è la civiltà del popolo più geniale che sia stato mai, si è creduto di non trovar degnamente onorata la donna; ciò che sarebbe una vera macchia nel sole di quella civiltà gloriosa. Si è detto che pei greci le donne erano o etère o schiave nel gineceo. E senza dubbio non mancano espressioni di scrittori antichi e massime legislative che confermano una tale opinione. Ma convien distinguere la condizione giuridica della donna nella famiglia e nella società dal costume, che suol essere sempre più mite e cavalleresco: bisogna poi distinguere anche nel popolo greco una stirpe dall' altra, un periodo della sua storia dall' altro (1) Sorprende spiacevolmente il trovare nella Teogonia esiodea che il mito di

(1) Ciò che non ha fatto l'Jacobs, *Vermischte Schriften* IV, p. 159-307 presentando d'altra parte con troppo lieti colori la condizione delle donne in Grecia, al pari del Larsaulx. *Abhandl. der Bayer.* Akad. 1851, Philol Cl. B d. VII. I, e del Mahly, *Die Frauen des Griec. Alterthums.* Basel 1853. Un giudizio più equo trovasi in Schomann *Griec. Altherthum.* III Hermann-Blümer *Griec. Privatalter.* IV, 1882, p. 64, segg. Becker — Göll. *Charikles*, III, 1878. p. 308-98. Poestion *Griechische Philosophinnen* 1882 p. 1-25 L. Schmidt, Die *Ethik der alten griechen* 1882, II, p. 165, ss. Mahaffy *Social Life in Greece* 1874.

Prometeo e di Pandora termini in un racconto secondo il quale le donne, figlie di Pandora, sono un male dato da Giove agli uomini; e anche per quegli che se ne sia scelta una buona i vantaggi si bilanciano coi danni (Theog. 500, seg.). Nè meno ci offende il paragone che il poeta Simonide di Amorgo istituisce fra i caratteri vari delle donne, e l'indole dei diversi animali [1]: come amaro ci sembra l'epigramma d'Ipponatte, ripetuto poi tante volte più tardi: (fr. 29 Bergk) « due bei giorni dà una donna; il giorno in cui si sposa, il giorno in cui esce di casa morta. » Egualmente scortesi col bel sesso si mostrano i poeti comici. Epicarmo che paragona il matrimonio a un trar di dadi, di cui l'esito felice è molto improbabile [2]; Aristofane che mette in burla le donne in molte delle sue commedie; Menandro che giunge a dire, imitato poi dal nostro Berni, « molti mali nascondono la terra e il mare, ma il più grande di tutti è la donna. » Un poeta tragico ignoto augura ai suoi nemici una cattiva donna per moglie (fr. 457). E come ingiusto ci sembra che Solone il legislatore non abbia nelle

[1] Fr. 7. Bergk. La parte finale del frammento è oggi riconosciuta come estranea alla primitiva composizione, dal Bernardy Grundiss. d. griech. Lit. 1, 430, e dal Bergk Poet, Lyr. Cr. 4 ed. II, p. 452, cfr. Schmidt, op. cit. II, 177.

[2] Presso Stobeo, Flor. 69, 17.

sue leggi fatta parole alcuna della educazione delle figlie, quasichè non fossero parte viva del popolo, così non risponde all'alto concetto che si ha oggi della donna il detto di Tucidide, la miglior donna essere quella di cui non si parla nè in bene nè in male [1].

Sarebbe facile moltiplicare queste testimonianze tolte da antichi scrittori di poca cortesia verso la donna. Ma non ci darebbero il diritto di affermare che la civiltà greca, civiltà dell'arte e della bellezza, abbia negato il più bel fiore della bellezza e della grazia. Un popolo che ripeteva dalle Muse e dalle Grazie ogni opera d'arte e di pensiero, la cui vita religiosa s'inspirava per gran parte dall'afflato divino delle Pitonesse e delle Sibille, la cui lirica amorosa aveva toccato il sommo nell'infelice poetessa di Lesbo e nella vincitrice di Pindaro, Corinna, non poteva mancare al culto e alla fede nella potenza e nella grandezza femminile. Nel periodo eroico della civiltà ellenica la donna apparisce circondata di rispetto e di amore. I poemi omerici, epopea nazionale dei greci e quasi loro libri sacri, rappresentavano gentili figure di fanciulle, come Nausicaa, nobili figure di donne e di spose,

(1) Cfr. queste e simili testimonianze presso Ateneo, VIII, 558-E-559. Come nei capitoli 68, 69 73 dell'Anthologion di Stobeo (Wachsmuth).

come Arete la moglie d'Alcinoo (1), come Andromaca, come Penelope. Tutta l'Iliade addita indirettamente i doveri della donna, mostrando quale Nemesi scaturisca dalla infedeltà di Elena (2). Tutta l'Odissea si può dire un canto in lode della fida sposa d'Ulisse, che sempre, come tutte le donne omeriche, è chiamata la vereconda (αἰδοῖη) compagna dell'uomo. La sua vera sede è nella casa, e nulla vi è di più bello, come dice Ulisse, che la concordia nella famiglia, segno d'invidia ai tristi, di godimenti ai buoni (Odyss. VI, 180-85). Nè mai forse l'amor di donna fu significato con semplicità così scultoria, come nelle parole di Andromaca: « o Ettore tu sei a me il padre, la madre veneranda, il fratello, e il mio sposo fiorente (3).

Ora questo bell'ideale omerico di gentilezza cavalleresca non venne mai meno interamente. Esiodo stesso, da cui abbiamo sentita una poco rispettosa parola sulla donna, ripete che nulla di

(1) *Odyss* VII. 67 s.

(2) Questo, anzichè i segni d'un rimorso di Elena (*Iliad.* III. 173 ss. XXIV. 763) come crede Clarisse Bader, *La femme grecque.* I c. 4, 1873, prova l'elevatezza morale dei poemi omerici

(3) *Iliad.* VI, 429. Sulle donne omeriche vedi la ricca letteratura in Hermann-Blumner. *Lehrb. d. griec. antiq.* IV 1882 p. 65 Gladstone *Studies* II. 479. Nagelsbach *Homerische Theolog.* 3 ed. 1884. p. 535 ss.

migliore può acquistarsi l'uomo d'una buona donna [1]; e il paragone poco rispettoso delle donne a specie diverse d'animali presso Simonide riesce a porre in luce per via di contrasto il pregio tanto maggiore d'una unione felice, terminando nell'analogia, così ripetuta più tardi ma così vera, fra la donna signora della casa e l'ape industre [2]. Se le altre sono il più gran male, una tal donna è il più gran bene che Giove abbia dato agli uomini. Lo stesso Euripide che si meritò poi il nome di nemico delle donne, riconosce che la donna, dolore e malattia all'uomo, è per lui preziosa se amministri bene la casa, poichè tempera gli sdegni di lui, lo libera dalle cure, e perfino l'inganno amoroso ne è dolce (fr. 819 Nauck). Nè dubita, nella Ifigenia in Aulide, di far dire a Clitennestra, questa Lady Macbeth della tragedia greca, che una donna irreprensibile e fedele è come lo splendor della casa (v. 1158 s.). D'altronde non sembra che Euripide fosse così aspro nemico delle donne, come lo presenta Aristofane e come lo hanno

[1] Opp. et dies 700. Riprodotto da Simonide d'Amorgo fr, 6 (Bergk), in un frammento che da altri è attribuito a Teognide, Sophocl. fr. 617. Euripid. Orest. 602. fr. 497. (Nauck).

[2] Fr. 7 (B) imitato dal Pseudo-Focilide (presso Stobeo, Flor. 73, 69) e poi da Senofonte nell'Economico.

creduto poi molti [1]. Se anche non sapessimo che nella sua vita fu come un antico Don Giovanni, le nobili figure femminili che appariscono nei suoi drammi, fanno fede che egli mirava ad un alto ideale di virtù e di cultura femminile, che piuttosto fu severo colle donne che nemico della donna. Alla quale nel dramma tragico restituì il sentimento d'amore, ch'egli v'introdusse come elemento nuovo, ciò che parve scandalo grave nella severa tradizione dell'arte greca.

Richiederebbe troppo lungo discorso il raccogliere pei campi giocondi della letteratura greca questi fiori di gentilezza in lode della donna. Ma è certo che avremmo più da raccoglierne nel periodo giovanile ed eroico della vita ellenica che non in quello della civiltà adulta. Come nelle corti d'amore del Medio evo la donna è oggetto di culto e di lirica amorosa, così per la Grecia il periodo delle monarchie omeriche e delle aristocrazie antiche è il periodo cavalleresco. Ma con le nuove condizioni sociali create dal movimento democratico del quinto secolo, e con l'eterismo che ne è uno dei frutti, sciogliendosi i legami della famiglia, anche la donna scade dalla sua antica dignità. Dove le forze morali si ri-

(1) Cfr. invece Berhhardy Grundris. d. griech. Lit. II e molti dei frammenti di Euripide nell'Anthologion di Stobeo, c. 67 e 69.

volgono e si concentrano nella vita pubblica, ivi si isterilisce la funzione della donna, fiore della famiglia. E quando al riposato vivere antico successe una vita pubblica più complicata e accelerata, era naturale che la donna non potesse comprenderla nè parteciparvi. Tanto più naturalmente doveva decadere questa sua condizione, dove prevaleva lo spirito e la libertà democratica come presso gli Joni e nell'Attica. In nessuna parte dell'Ellade difatti la donna ebbe così basso grado e rimase così estranea alla vita civile come in Atene [1]. L'educazione della donna, anche nel periodo della sua maggior civiltà, vi aderiva alle antiche forme del costume e della tradizione. Nessuna conoscenza della vita, nessun raffinamento di coltura, nessuna parte nella educazione dei fanciulli, affidata quasi interamente allo Stato. Onde via via che la coltura si diffondeva, la donna si trovava sempre più esclusa dal rapido moto della vita civile. Nè erano valsi a migliorarne le condizioni i provvedimenti legislativi di Solone. Poteva bensì un fine scrutatore dell'animo e dei caratteri umani, come Sofocle, creare alte figure ideali di donna, come Giocasta

[1] Cfr. L. Schimidt, *Die Ethik d. alt. Gr.* II, 1882, p. 182 s.; Becker, Charikles II, 41; Schömann, Ant. gr. (ed it.) 1877. II, 250.

nell' Edipo re, e Antigone, ma il concetto comune della donna non si elevava per questo. Se nell' Economico di Senofonte troviamo una delle più belle figure di donna come signora della casa e della famiglia, ciò prova appunto che la donna d' Iscomaco era una bella eccezione, o che a Senofonte venne da altre ragioni il motivo di una tale creazione. Il vero è che anche un simile discredito in cui era tenuta la donna in Atene, doveva favorirne sempre più il pervertimento morale. Ed in tali condizioni Euripide trovava occasione di colpire le donne del suo tempo, e Aristofane nelle *Nubi* di attribuire ai socratici un concetto della madre non meno indegno di qnello che appariva nelle Eumenidi di Eschilo. Anzi Aristofane, che in una commedia *Le Tesmoforiazuse*, aveva posto in ridicolo l' odio di Euripide per le donne, portava poi satiricamente sulle scene la corruttela delle Ateniesi nella *Lisistrata* e nelle *Ecclesiazuse*.

Non così era però delle altre due stirpi greche, gli Eoli e i Dori. In quella fioritura altissima di lirica amorosa che esce dalla molle vita eolica, noi troviamo una costellazione femminile, ove brillano i nomi della giovine Erinna, di Corinna l' emula di Pindaro, di Mirtide, e nel cui centro rifulge Saffo immortale. Non circonfusa di tal poesia, ma non meno alto apparisce il culto della

donna presso le popolazioni doriche, nel Peloponneso e nella Magna Grecia. E mentre nella colta e gentile Atene essa era poco più che schiava, nella severa Sparta, nella città quasi militarmente desciplinata, godeva di un alto grado di libertà e di rispetto e aveva parte nella pubblica educazione e talora anche nella vita politica; talchè anzi lo stato spartano fu accusato d'essere un governo di donne γυναικοκρατία (1). Nè ciò deve far meraviglia; perchè non è tanto la grandezza dell'arte o il fiorir della cultura che eleva la donna nel cospetto dei popoli quanto un alto sentimento morale. La cultura raffina lo spirito, ma non sempre ingentilisce l'animo. Dove all'incontro vi è una salda e severa educazione morale e civile, ivi si eleva la donna perchè si eleva la famiglia, che è la sua gloria. E in Sparta la vita della famiglia era più intima e tenace nei suoi legami che in Atene, dove influssi orientali avevano sopraffatto l'antico costume ellenico (2). Una massima laconica diceva « la porta di casa è per ciascuno il confine della

(1) Xenoph, Rep. Lac. I, 4. Plutarc. Lycurg. 14 Agid., 7. Arist. Pol. II, 6, 8, II, 9. 1269 *b*, 5. Alcman. Fr. 13. Schömann, Ant. gr. I, 331. Becker-Göll, Charikles III, 320.

(2) Müller, *Die Dorier* 2 aufl. 1844, II, 276-85, Hermann-Blummer id. 67.

sua libertà ». E se si pensa che la donna in Sparta era chiamata centro della casa (*mesodoma* Hesych s. v. οἰκέτις) (1), che il marito, con squisita galanteria, usava dirla « signora » (Plutarc. *Lyc.* 14), s'intende il segreto della sua grandezza presso i Dori. Mentre in Atene si ricordano pochi esempi di uomini che abbiano sposata per amore una libera (2), in Sparta, da un solo racconto di Erodoto (VI, 61, 65) appariscono due esempi gentili di storie d'amore. Ora è in questa atmosfera d'amore che germoglia la gentil pianta e fiorisce di virtù cittadine, dando alla patria esempi memorandi di madri e d'eroine, come la poetessa Telesilla, gloria delle donne Argive; dando alla cultura nazionale nomi venerandi di donne insigni per virtù e per sapienza. E come quasi sola o prima questa forte stirpe dei Dori ebbe in onore la donna, così ne pregiò le alte potenze dell'intelletto. Ond'è che non solo nelle colonie doriche d'Italia, ma in quei centri di cultura che simpatizzarono coll'educazione dorica noi vediamo la donna aggiungere le grazie della sua presenza alla severa opera del pensiero e del sapere. Così la forma più alta di emancipazione

(1) Cfr. Plat. Legg. VII, 806 A.

(2) Li accenna il Becker-Göll, III, p. 336 ss, contro la recisa affermazione contraria del Müller.

femminile s' ebbe là dove fu vivo il sentimento della famiglia e d' una forte educazione morale.

Non furono però soli i poeti, sí anche i filosofi, in quasi tutte le epoche storiche, che attrassero a sè la simpatica ammirazione del pubblico femminile; il che riprova che filosofia e poesia nacquero sorelle. Nè d' altra parte i filosofi si mostrarono sdegnosi di codesta predilezione, almeno nell' antichità, nè mancarono di far sentire la lor voce a prò della cultura e della educazione femminile. Se anche non fosse vero che Cleobulo, uno dei famosi sette sapienti, avesse esortato ad una più eletta educazione della donna dandone esempio nella sua figlia Eumetide, è fuor di dubbio che Platone, il padre dell' idealismo, sollevò per primo quattro secoli av. Cr. la questione femminile con tale ardimento da preludere allo Stuart Mill e ai moderni emancipatori d' Inghilterra e d' America. Così Musonio lo stoico scrisse sulla educazione delle figlie; Apollonio di Tiro un libro perduto sulle donne che coltivarono la scienza e la filosofia, e Plutarco di Cheronea uno sulla virtù femminile. Questi anzi, in un altro scritto, consiglia il giovine Polliano, a iniziare da gentil cavaliere la sua donna Euridice ai misteri più alti delle scienze e della filosofia e indurla a leggere opere di filosofi e di geniali scrittori, e ad imitare le antiche

gloriose donne [1]. Era un epoca questa in cui il dilettantismo della cultura filosofica e della erudizione era divenuto di moda.

S'intende però assai agevolmente come non tutte le scuole filosofiche che fiorirono in Grecia potevano esser richiamo all'uditorio femminile. Le dottrine della scuola Aristotelica erano troppo aride nè vi era passato sopra alito di poesia; troppo severa invece la morale stoica che si fondava sulla impassibilità dell'animo, perchè se ne compiacesse la donna, la quale « ama o odia, non sa altra cosa », come diceva già Publio Siro in uno dei suoi Mimi. Da quelle due scuole difatti non ci è pervenuto alcun nome femminile. Pare invece che il primo moto di desiderio scientifico nelle donne destassero Pitagora e le scuole doriche dell'Italia. Di qui passò questo spirito nella elegante Atene, e più tardi rifiorì nella dotta Alessandria. Mentre però le donne pitagoriche rimasero avvolte nel mistero di quella scuola, simile per tanti rispetti ad un ordine reli-

(1) Plutarc. Praecept. Coniug. § 48. Anche Platone nel Fedro 235, C si riferisce all'autorità di antiche donne sul soggetto dell'amore. Noto in questa occasione che l'esservi poco dopo nominata Saffo spiega l'imitazione del celebre frammento di lei (Fr, 2 B.) che Platone fa più sotto 251 A B ss. Anche nel Menone 81 A si citano dottrine di antichi sapienti, uomini e donne, intorno alle cose divine.

gioso, le donne sapienti d'Alessandria e d'Atene ebbero plauso dai contemporanei e nominanza nella storia.

In quella penombra leggendaria che avvolge l'antica società dei Pitagorici, i quali raccolti intorno al misterioso maestro preparano una vasta riforma morale, religiosa e politica; in mezzo a quella vita austera e quasi monastica, ma ispirata al culto del dorico Apollo, Dio della misura e della bellezza, appariscono nobili figure di matrone italiche, attratte dal fascino potente della bellezza e dell'alta sapienza del maestro. Lo veneravano come un Dio o come figlio di Apolline, e dicevano che una sacerdotessa delfica, Aristoclea, gli avesse un giorno rivelati i segreti alti del Nume. E per udirne l'arcana parola s'iniziavano in quella società, della quale egli era l'anima, ma che aveva fra le sue leggi la più difficile per esse, il silenzio. Pure sembra che tale fosse l'efficacia educativa del suo insegnamento, che le donne, come scrive un antico autore greco, « portavano tutte le lor vesti trapunte d'oro, gioielli, collane, nel tempio di Hera, e gli offrivano alla Dea in segno di virtù domestica, e a significare che la modestia decente non la vana pompa è il vero ornamento del loro sesso ».

Sian pur leggendarie tutte queste notizie, è

certo almeno che l'opera riformatrice del Pitagorismo non mirò solo alla vita pubblica, ma per mezzo della donna santificò la casa: portò nella famiglia un alto senso di moralità e di virtù, e da quella associazione uscirono mogli, madri di famiglia, educatrici esemplari. Fra queste si leva, come Saffo fra le poetesse, la donna di Pitagora, Teano, per la quale il severo filosofo dicono ardesse di amore (1). È bello il sentire come la leggenda abbia ricollegato al nome della mirabile donna profonde intuizioni filosofiche, (2) ed attribuite a lei alcune lettere dirette ad altre donne pitagoriche, ricche di elevati precetti morali, (3) che il poeta tedesco Wieland tradusse con fine eleganza (4). E a lei la tradizione antica riferisce alcuni detti, coi quali volle significarne l'alta sapienza. Interrogata in che avrebbe desiderato esser celebre, dicono rispondesse col verso d'Omero

(1) Come canta il poeta Hermesianatte nella sua elegia Leontion, presso Ateneo XIII, 599 A. Su Teano, vedi il Mullach. Fragm. philos, graecor, II, 1867, p. LVI e i frammenti che portano il suo nome, raccolti a p. 1151.

(2) Stob. I, 302. È certo derivata da Platone la dottrina sulla immortalità che le viene attribuita da Clemente Strom. IV, 7. Forse ne ha data occasione l'allusione ad antiche donne nel Menone, 81 A.

(3) Pubblicate dall'Orelli, Collect. Epist. Graac. I, p. 56, (Lipsiae 1815), cfr. Polluc. Onomast. X, 321. Poestion. Griech. Pilosophinnen, p. 80 ss.

(4) Histor. Kalender für das Jahr 1790.

(II. I, 31) « Nel torcer bene il fuso e nel custodire il talamo »; e quando altri le chiese qual sia la vera virtù della donna, replicasse « il viver tutta pel suo uomo » [1]. Mirabile parve ai Padri Cristiani, e alla principessa imperiale Anna Comnena la risposta di lei, quando un giorno avvolgendosi nel suo peplo le rimase scoperto un braccio, ed un tale, accostatosele, le espresse la sua ammirazione pel braccio così ben formato e candido. La severa donna rispose: « Ma non è pubblico », e, svelta, ricompose la sua acconciatura. Oggi quella osservazione parrebbe galanteria e molte gentildonne forse se ne compiacerebbero; mentre la risposta dell' antica matrona, per quanto onesta, ci pare un po' studiatamente scortese, e più ci piace la donna di Dante, tanto gentile e tanto onesta che sen va,

Sentendosi laudare
Umilemente d' onestà vetusta.

Non è meraviglia che una tal madre sapesse elevar l' animo e l' ingegno delle tre figlie sue: fra la quali Myia destò tale ammirazione che nella sua patria Crotone ella fanciulla guidò i cori delle fanciulle, sposa, i cori delle donne, e il suo nome fu tanto diffuso per tutta la Grecia

[1] Florileg. Monac. 270. Mullach. fr. 4 e 6, p. 115, s.

che molti scritti furono composti per lei. Una lettera a Fillide che porta il suo nome è piena di alti e nobili pensieri. E degne figlie di Pitagora e di Teano sembra fossero Arignote e Damone che colla sua figlia Bistalia custodì il segreto degli scritti che le avrebbe affidato Pitagora.

Quel poco che la tradizione leggendaria ci sa dire su queste antiche donne pitagoriche (di molte delle quali non ci pervennero che i nomi) si riferisce quasi solo alla forte educazione morale che veniva loro da quella società. I pochi frammenti di scritti che furono attribuiti ad alcune di esse, trattano delle virtù della donna e dell'opera sua nella famiglia e nella educazione. Tale è quello d'uno scritto sulla « temperanza femminile » che portava il nome dell'antica Fintide (Stob. Flor. 74, 61), i due rimastici d'un libro « sull'armonia della donna » di Perictione (Stob. 85, 19) [1] e la lettera di Melissa a Clarete amica sua sul « Lusso femminile », assai curiosa anche per la storia delle mode femminili greche. Non si però che talora non tentassero gli ardui cimenti della filosofia e della scienza. E come a

[1] Mullach, Fragm. philos. Graec. II. XLIX e i frammenti attribuiti a Perictione a p. 32 s. — I frammenti che portano il nome di Fintide, Ib. p. 86.

Perictione vien pure attribuito un frammento d'un libro « sulla sapienza (o filosofia) (Stob. I, 62) », così Tolemaide ne aveva composlo uno sulla musica pitagorica.

Era questa un'arte che pei Pitagorici derivava da una profonda veduta scientifica e poetica delle cose, nelle quali trovavano una stupenda armonia che prendeva forma per essi nell'intervallo dei toni di un'ottava musicale. E musicale era pure l'opera educativa, la quale doveva del pari comporre l'anima e la vita ad una bella armonia, temperando le passioni, e riducendone gli atti e i motivi ad un accordo costante. Tutto questo diveniva alta poesia, destinata ad esercitare un fascino profondo sugli animi femminili, qnando essi dicevano che le sfere nel loro celeste giro facessero come un mirabile coro, e che il firmamento vibrasse, quasi un immenso ettacordo d'oro, una musica divina che non giunge alle orecchie dei mortali, distratti e confusi dai rumori di quaggiù. Non era dunque senza profonde dolcezze quel silenzio che s'imponeva alla donna nell'iniziarla ai segreti di questo sodalizio. In quei raccoglimenti solenni dell'animo, e allorchè talora l'occhio fissava nella profondità dei cieli gli astri scintillanti, segni severi della notte come li chiama Lucrezio, doveva forse sembrare d'udire un'eco lontana di un'armonia che venisse dallo

profondità degli spazi. Così venti secoli dopo Raffaello dipingeva la S. Cecilia rapita dalla musica celestiale e in atto di abbandonare l'organo a cui invano aveva chiesto le note dell'anima; e forse la sublime illusione di quelle antiche donne riecheggiava nella grande anima del Longfellow, quando cantava:

> I heard the sounds of sorrow and delight
> the manifold, soft chimes,
> That fill the hunterd chambers of the Night
> like some old poet 's rhymes

Ma il segreto di questo fascino che esercitò il Pitagorismo sulla donna deve forse cercarsi anche nel suo carattere e nel suo spirito profondamente religioso. Anche oggi le più ardue e severe dottrine speculative vibrano nell'animo femminile con un ritmo d'idealità religiosa, perchè la donna vive di quella intimità delicata che è il profumo di questa forma di vita. E là dove l'aspetta per codesta sua fede anche il sacrificio di sè, essa vi corre animosa e volenterosa; non meno forte, ella chiamata debole, nel render pubblica testimonianza alla sua fede, di quel che sia nel silenzio del suo eroismo quotidiano, in quel sacrificio continuo di sè che fa all'uomo, tanto più alto quanto più segreto e dà meno spettacolo di sè alle moltitudini, e meno ha da sperare nel

plauso e nella gloria degli uomini. Dove spira alito di vita religiosa ivi, dunque, si trova sempre la donna. Anche intorno al profeta di Nazareth c'è un gruppo di donne fedeli e consolatrici, che lo seguono fino al Golgotha. Sono esse le prime che nella fede viva e ardente dell'animo loro lo vedono risorto, e fra esse e per esse si diffonde la pia leggenda cristiana dei primi giorni. Così la leggenda pitagorica ci presenta, fra molte altre, una donna d'animo eroico e ben degna che più tardi uno storico ateniese, Filarco, scrivesse un libro intitolato *Eroidi o le donne pitagoriche.* Di lei, per nome Timyca, ci narrano due antichi scrittori un atto d'eroica virtù. Dionisio, tiranno di Siracusa, aveva concepito il triste disegno di fare assalire e prender prigioni alcuni degli iniziati ai Misteri pitagorici, che usavano a certi tempi recarsi da Taranto a Metaponto. A capo d'una di queste imprese il suo cognato Eurimene ebbe con trenta armati a sostenere una lunga lotta contro dieci pitagorici inermi, i quali prima voller morire che cader nelle sue mani. Ma l'assalitore incontrati per via Milia di Crotone e la sua moglie Timyca, li condusse prigioni a Dionisio: il quale dopo averli invano tentati perchè si unissero a lui, volle indurre l'uomo a rivelargli uno dei segreti pitagorici (il divieto dell'uso delle fave) che più

aveva destata la sua curiosità. E poichè Milia da forte morì anzichè cedere, il tiranno sperò d'indurre colla minaccia della morte la debole donna. Senonchè l'eroica moglie, per sfuggirgli, si recise la lingua e gliela sputò in faccia, quasi a eludere le speranze di lui. Nobile leggenda questa, che ci fa pensare ai martirî delle vergini cristiane che nel battesimo del lor sangue prepararono la vittoria della nuova fede.

Così gentile costumanza di aprire i severi cenacoli del sapere alle grazie femminili, doveva trovar favore, e dai Pitagorici passa difatti, per opera forse anche della sacerdotessa Diotima affiliata, come pare [1], al Pitagorismo, nel libero circolo degli amici di Socrate. Anche qui troviamo le donne intorno alla strana figura del figlio della levatrice Fenarete; il quale non sdegna di visitare le scuole delle citarede e di penetrare nelle stanze delle etère ateniesi, come più tardi il Rabbi di Nazareth non temerà di mostrarsi pietoso verso la penitente di Magdala nè di salvare l'adultera dai Farisei di Gerusalemme. Ma qual differenza d'idealità morale fra il Nazareno che chiamà a vita nuova quelle peccatrici e il dialogo di Socrate colla elegante cortigiana Teodota in Senofonte!

[1] Procl. in Plat. Remp., 420 e 422.

Due grandi e belle figure femminili risplendono però nel circolo socratico. Socrate dichiara d'avere imparata l'arte d'amore dalla sacerdotessa Diotima, l'arte della eloquenza dalla sapiente Aspasia. L'una e l'altra ispiratrici forse di quella specie di culto, o almeno di reverenza ch'egli mostra di avere per la donna, e che gli fruttò molte calunnie dagli antichi, ad alcuni dei quali parve che Socrate indulgesse troppo alle grazie femminili, nè temerono di tacciarlo anche di bigamia; mentre invece quel culto avrebbe dovuto tenersi come segno della elevatezza del suo spirito, se pensiamo che Socrate non aveva della donna una lieta esperienza privata. La sfortunata Xantippe sua moglie, merita bensì d'essere rivendicata dinanzi alla storia [1], la quale non è sempre il giudizio del mondo, come cantò il poeta tedesco. Il brutto aspetto di Socrate, quel suo vivere tutto al di fuori della casa, la sua noncuranza della famiglia, la durezza dei suoi modi poco cavalleresca e punto coniugale, erano qualità non certo atte a lusingare una donna come Xantippe, d'altronde incapace di comprendere la grandezza intellettuale e morale dell'opera di Socrate. Ma

[1] Come ha fatto con geniale abilità lo Zeller. *Zur Ehrenrettung d. Xantippe* in *Vorträge und Abhandlungen*, 1877. II, p. 56-57.

bisogna anche riconoscere che questi non aveva da imparar molto da Xantippe, se non in quanto, com' egli diceva (Xenoph., *Symp.*, 2, 10; Diog. L. II, 37), costei poneva a cimento la sua forza d' animo, e lo rendeva sicuro che, sopportando lei, avrebbe potuto sopportare ogn' altra persona la più molesta. Talchè quando Socrate è nel carcere e prossimo a morire, ed è sicuro quindi di non aver più bisogno di codesta prova, fa allontanare quella donna per non essere turbato dalle lacrime di lei, che, sebbene difficile, era in fondo buona e affettuosa.

E pure quando il suo figlio Lamprocle si duole delle fantasticherie di sua madre, egli lo esorta alla pazienza, al rispetto e alla gratitudine (Mem. II, 2. 1) invece d' incitargli l' animo alla ribellione contro alla autorità materna, secondochè Aristofane lo aveva accusato di fare nella comedia delle Nubi. Nè si contenta di questo, ma gli dipinge con colori di così tenera delicatezza i benefizi e le cure della madre pei suoi figli che è una meraviglia e una dolcezza il sentirlo. (Mem. II, 2, 5, Id. 10). Anzi un suo grande discepolo, Senofonte, che aveva avuto molti rapporti con Sparta ed anche quivi doveva avere imparato come si debba tenere in onore la donna, ha consacrata parte d' un suo libro intitolato il « Governo della famiglia, » fiore di

gentilezza nella letteratura antica, a descrivere l'ufficio della donna nella famiglia, presentandone un esempio gentile nella donna d'un ricco Ateniese, Iscomaco, il quale sa circondarla di cure amorose ed educarla come una pianta delicata nel chiuso giardino dell'intimità familiare. E a Socrate che nel Convito di Senofonte (2, 9) pronuncia con ardimento allora grande che la natura femminile non sia inferiore alla virile, fanno coro i discepoli usciti dalla sua scuola, Antistene il Cinico (Diog. L. VII, 12) Senofonte (Econ. III, 12, 15), Isocrate l'oratore (Nicocl. 40), (1) ed anche Euripide il poeta. (2)

Donde venne a Socrate un così alto concetto della donna, e così diverso da quello che poteva

(1) Cfr. Il mio scritto *Le Ecclesiazuse d'Aristofane e la Repubblica di Platone.* Torino 1882 p. 71 s. (Riv. di Filolog. class, XI, 4, 6). Alla influenza dei socratici sulla educazione femminile accenna assai bene anche William Benn. *The Greek Philosophers,* 1882 I p. 158.

(2) Credo che un'indiretta allusione alla superiorità intellettuale di Aspasia possa trovarsi nei versi del coro delle donne nella Medea d'Euripide (rappresentata nel 432 av. C.) V. 1081-1090. « Spesso io già mi accinsi ai più sottili ragionamenti e mi diedi a studi maggiori di quello che convenga indagare al sesso muliebre: ma c'è anche per noi una Musa, che si conversa con noi per ragion di sapienza (non con tutte però; poichè forse picciol numero ne troveresti fra molte). Nè alieno dalle muse è lo spirito delle donne. »

suggerirgli l'esperienza di Xantippe? Non si può escludere recisamente che vi fosse giunto con la riflessione propria. Ma se pensiamo a quel suo modo di vedere utilitario, alla sua mancanza di senso estetico, a quel che di pedestre e talora anche di pedantesco del suo fare e del suo dire, saremmo indotti a credere che il motivo gliene venisse da qualche grande esempio. Forse potremo credere che glielo ispirasse la pitagorica Diotima, la sacerdotessa e custode del tempio di Giove Lyceo, che un giorno lo avevo iniziato nei misteri e nell'arte d'amore, e gli aveva in tono d'oracolo fatidico svelati i segreti di questo grande Demone l'amore, come Platone bellamente finge o attesta in uno dei suoi più splendidi dialoghi. Ma poichè della esistenza di questa donna altri può dubitare [1], il pensiero corre all'altra sovrana ispiratrice e consigliera di Socrate, Aspasia la bella.

In un tempo come il nostro, così facile alle riabilitazioni storiche, e per giunta con queste voci d'emancipazione femminile che ci vengono sopratutto d'Inghilterra e d'America, e ora anche d'Olanda, è meraviglia che non si sia levato alcuno a liberare da quel residuo di sfavore che

[1] Hermann, *De Socratis magistris* p. 11 s. 1837 Hug *Platons Symponsion* p. 122. 1882. Incerto invece si mostra il von Sybel *Platon' s Symposion* Marburg 1888, p. 64, s.

circonda il nome di questa donna, cantata da Roberto Hamerling e illustrata da una delle più grandi donne moderne, Madama di Stäel. Io penso che chi studiasse di proposito i rapporti della bella Aspasia col brutto Socrate, riescirebbe a provare che il filosofo d'Atene sentì la profonda efficacia della cultura e del pensiero della mirabile straniera di Mileto.

Ella era una cortigiana, ma non delle etére comuni che andavano attorno per la Grecia. Dalla educazione eletta in cui era cresciuta, aveva tratto un ideale elevato: di riuscire, come la sua concittadina Targhelia, a un sommo grado sociale. Atene, il centro della cultura ellenica, era quindi il vero campo ove poteva risplendere per la sua bellezza e per la sua squisita cultura. Apparsavi ancora sul fior degli anni, vi esercitò tale fascino sugli animi, che Pericle, il capo dello Stato, violando una antica legge ateniese che proibiva di sposar le straniere, ripudiata la sua donna, la fece sua; e suscitò tale ammirazione nella Grecia che gli antichi ne celebrarono unanimi l'esperienza, il senno politico, l'intelletto acuto e penetrante, lo splendore dell'eloquenza. Se violiamo per un momento l'intimità dei penetrali domestici di Pericle, ci è lecito indovinare la sua tenerezza coniugale. Un discepolo di Socrate, Antistene, per la confidenza

assai indiscreta d'un familiare della casa, forse Socrate stesso, ci fa sapere che il grande uomo di Stato non usciva in pubblico nè rientrava senza averla salutata con un bacio: cosa che a noi moderni par naturale, ma che sembra dovesse essere eccezionale pei greci, se Plutarco ha creduto di doverla registrare. Con questa sua dolcezza devota, sembra poi che ella sapesse congiungere una mirabile tempra d'animo e d'ingegno. A Pericle stesso, grande oratore, all'olimpico Pericle, dicono gli antichi abbia composta o ispirate alcune delle orazioni di lui più famose, e fra l'altre il discorso funebre pei morti nella guerra del Peloponneso; e ai suoi accorti suggerimenti attribuiscono molti atti e risoluzioni della vita politica di Pericle, per mezzo del quale avrebbe, a così dire, governati gli ateniesi. Alle formalità vuote della religione popolare ella si sarebbe mostrata avversa, e quasi una libera pensatrice del suo tempo.

Ma era poi certo una mirabile donna di società e maestra di cultura e di civile eleganza. Aspasia aprì nella capitale della Grecia il primo *salon*, di cui ella, dotta allettatrice, come la omonima cantata dal Leopardi, era come il centro e l'anima, e dove convenivano i primi uomini politici, filosofi, artisti, e la elegante gioventù della elegantissima Atene. Era questo un fatto

nuovo per la Grecia. Per la prima volta una donna faceva del peristilio della sua casa un ritrovo geniale, portando uno spirito di libertà tutta ionica, com'era ella d'origine, in quella Atene, dove la donna era chiusa nel gineceo o appariva in pubblico solo nelle festività religiose. Nè era solo lo spirito e la cultura della donna del grande uomo di Stato, la grazia squisita del suo fare che vi attirava uomini e donne della cittadinanza più eletta, ma l'opportunità d'imparare da lei regole pratiche per la vita e pel governo della famiglia. Nel circolo delle donne che le si formava attorno, ella portava uno spirite nuovo di sociabilità, destandovi come un moto onesto d'aspirazione ad un miglioramento della loro condizione sociale. Per gli uomini la sua casa non solo era un tempio delle Grazie e delle Muse, ma un centro di quella colta eleganza il cui incanto giornaliero, come diceva Pericle, dissipa le tristezze della vita, un richiamo gentile del fiore della cultura greca. Vi s'incontravano filosofi, come Protagora, Anassagora o Socrate; artisti come Zeusi e Fidia, poeti come Euripide e altri dei più illustri; mirabile convegno d'intellettuale cortesia che si rivedrà solo, tanti secoli dopo, nei castelli di Provenza e di Monferrato, nelle Corti d'Urbino, di Fer-

rara, di Mantova, o nei *salons* delle grandi dame francesi del secolo XVII e XVIII.

Certo dopo tanto splendore di vita dovevano suonare a lei come a Pericle le dure ore della prova. A lei straniera e salita al più alto grado sociale, e causa che il grande capo dello Stato, il custode delle leggi della patria, ne avesse violata una delle più sacre, non potevano mancare le amarezze. Gli Ateniesi così pronti all'accusa, come all'armi e all'arte, dopo aver condannati due dei migliori amici della casa di Pericle, Fidia e Annassagora, assalirono lei nella sua vita privata come nelle sue relazioni con la vita pubblica. Attribuirono alla triste sua opera di seduzione sull'animo di Pericle la origine prima della guerra di Samo, e della infausta guerra del Peloponneso. Di tali accuse ella però aveva ancora ragione di confortarsi; perchè Aristofane che se ne faceva eco, non aveva risparmiato nè Socrate nè altri personaggi onorandi. Se non che le calunnie diffuse contro di lei nel popolo, sotto la maschera di patriottismo, di moralità, d'ortodossia, s'accrebbero tanto che un poeta comico potè muoverle pubblica accusa di empietà e di scostumatezza; e ci volle tutta l'autorità personale di Pericle, e la pietà destata dalle lacrime di lui che la difese nel cospetto degli Eliasti, per trarnela a salvamento.

In questo anche unita dinanzi alla storia con Socrate, che più tardi fu condannato per accusa d'empietà e di corruttela.

E di Socrate non fu solo compagna come vittima della satira comica e d'una pubblica accusa, ma come ammiratrice fervente ed allieva di lui. Nel circolo di Pericle, Socrate era come l'ape che raccoglieva da tanto fiore d'intelligenza il miele che doveva poi trasfondere nell'anima di Platone il divino. Il filosofo popolano che discutendo sotto l'ombra dei platani dell'Ilisso o dei portici della città soleva mescolarsi con artigiani e con uomini del popolo, s'affinava poi nel conversare aristocratico della casa d'Aspasia; e la mirabile donna, a sua volta, sapeva far suo il metodo e lo spirito del conversare socratico. Un esempio di questa abilità sua ci è rimasto in un frammento d'uno scritto d'uno scolaro di Socrate, che era intitolato « Aspasia » (1) e della cui fedeltà non ci è le-

(1) Cicer. *De invent.:* I, 91. (Cfr. Quinctil. V, 11. 28. Hermann, *De Aeschinis socratici reliquiis* p. 16 s. Göttingae 1850). Jacobs, *Verm. Scriften* IV 379-97. Hermann De Socr. mag. p. 19 ss. Poestion *Griech. Philosophinnen.* 1882, p. 135 ss. e Becq de Fouquières *Aspasie de Milet*, Paris 1872, p. 194 ss. il quale ha rilevato assai bene i rapporti intellettuali d'Aspasia coi Socratici.

cito dubitare [1]. Era, come pare, uno dei suoi eleganti ricevimenti. Aspasia colla sua vivacità e colla sua grazia animava i gruppi degli ospiti suoi, andando attorno dall'uno all'altro con affabilità squisita. A un tratto si ferma dinanzi alla sposa di Senofonte, che stava con lui, e le chiede: « Dimmi, di grazia, se la tua vicina ha dell'oro migliore del tuo, quale vorresti possedere dei due? — Il suo, disse. — E se ha una veste e tutto il resto dell'ornamento muliebre di maggior pregio del tuo, quale dei due preferiresti? — Il suo, rispose. — Or dunque, se ella abbia un marito migliore del tuo, quale dei due preferirai? -- Qui la donna si fece rossa: e Aspasia, rivolta allora la parola a Senofonte: Di grazia, disse, o Senofonte, se il tuo vicino ha un cavallo migliore del tuo, qual de' due vorresti avere? — Il suo, disse. — O se abbia un fondo migliore del tuo, qual de' due sceglieresti? — Il migliore, rispose. — O se abbia una moglie migliore della tua, quale delle due preferirai? E qui anche Senofonte tacque. E allora Aspasia: Poichè nessuno di voi due, riprese, non mi ha risposto a quello appunto che io voleva sentire, dirò io

[1] Poichè agli antichi era nota la fedeltà colla quale Eschine riferiva i dialoghi socratici. Aristid. Orat. 45. Demet. De Interpetr. 297, cfr. Zeller *Die Philos. de Griechen,* II, 2, 4 ed. 1889, p. 241.

che cosa pensi ognuno di voi due. Tu, o donna, aspiri ad avere un uomo ottimo, e tu, Senofonte, una moglie eletta fra tutte. Onde se non vi adopererete a che non ci sia sulla terra un uomo e una donna migliore di voi, aspirerete sempre a quello che avrete reputato ottimo, tu, come marito, di avere sposato l'ottima, e costei l'ottimo dei mariti ». Socrate, se era presente a questo dialogo, dovette essere ben contento dell'allieva. La quale poi in simili soggetti gli era maestra. In tutto quel che riguarda le condizioni e i doveri del matrimonio, il potere della donna nella famiglia, Socrate presso Senofonte, come presso Platone (1), si riferisce alla autorità d'Aspasia. E se pensiamo che due dialoghi, ora perduti, di due discepoli di lui, Antistene ed Eschine, erano intitolati « Aspasia » (2), e che in essi Socrate riferiva i colloqui avuti coll' eloquente

1 Xen. Mem. II, 6, 36. Oecon. III, 14. Quanto al Menesseno di Platone, io credo ancora alla sua autenticità col Gomperz e col Diels, contrariamente allo Zeller. Sul Menesseno cfr. Dümmler *Akademika*, 1889, p. 18 ss. Cfr. Plutarc. Pericl. c. 24. Apocrifi sono invece, senza dubbio, i versi attribuiti ad Aspasia da Erodico, presso Ateneo V, 219 c.

(2) Quello di Antistene è forse imitato nell' Economico di Senofonte, come aveva congetturato il Becq de Fouquières *Aspasie de Milet*, p. 203 s., e come è reso probabile dai rapporti fra Senofonte e Antistene dimostrati ora dal Dümmler, *Akademika*, 1889.

amica su queste soggetto, si ha ragione di credere che Socrate solesse, nel ragionar coi suoi amici, ricollegare al nome di lei gran parte delle sue idee sul matrimonio, sulla donna e sulla famiglia. Per questa via e in una forma accessibile e piana, Aspasia elevava la questione generale sulle funzioni sociali della donna, intravedendo un ideale che solo dopo tanti secoli e sopratutto per l'efficacia del Cristianesimo doveva tradursi in realtà; ma che era in aperta contraddizione colle leggi, coi costumi, colle consuetudini, le credenze, i sentimenti del suo tempo. Quando ella insisteva sulla necessità che gli sposi prima di unirsi abbiano una conoscenza esatta delle loro qualità respettive, ed una libera e illuminata elezione (Mem. II, 6, 36), si poneva contro al costume ateniese che escludeva la donna dalla società degli uomini, onde si eran rese necessarie le mediatrici dei matrimoni. Se parlava dei mutui doveri dei coniugi e della necessità di perfezionarsi a vicenda, veniva a riconoscere una certa eguaglianza fra essi che contraddiceva alla condizione di dipendenza in cui era la donna nella società greca. E questa contraddizione e non altra causa, non le accuse di Cratino e di Ermippo (alle quali fu tarda eco Ateneo), le sollevarono contro i pregiudizi dei suoi contemporanei e la condussero dinanzi al tribunale

degli Eliasti. In quel solenne momento, forse per la prima volta, ella misurò l'originalità innovatrice della sua riforma morale della famiglia, e sentì che non invano le giovani ateniesi avevano raccolte le grandi verità morali che stillavano dalle sue labbra e dalla sua anima, quando seduta con esse e « traendo alla rocca la chioma », simbolo di semplice costume, le istruiva nell'amore del bene e del bello, le iniziava coll'incanto della sua parola ad una vita sorrisa dall'amore e lieta dei doveri di sposa.

Ma più che nel modesto circolo di donne la sua libera parola doveva avere eco potente nell'animo e nella mente dei geniali pensatori, cresciuti nella scuola di Socrate. Quel concetto alto della donna che il suo esempio e le sue dottrine avevano ispirato, suggeriva a Senofonte e forse ad altri una esatta idea delle funzioni e della nobiltà della donna nella casa. Ma il più geniale fra i socratici e il più ardito, Platone, profondo ammiratore dell'educazione Spartana, non teme di proclamare la donna come atta anche agli uffici pubblici e civili, reputati privilegio del sesso virile [1]. Il V libro della Repubblica è una solenne ed audace anticipazione delle teorie più

[1] V. il mio lavoro citato sulle *Ecclesiazuse d'Aristofane*, etc., p. 74.

liberali dei nostri tempi intorno alla donna; sebbene il motivo sia profondamente diverso, ed anzi per un certo rispetto l'opposto. Platone non è meno d'Eraclito, dispregiatore della democrazia, e risolleva anzi tanto più la donna di quanto la trovava depressa dalla democrazia prevalente al suo tempo, mentre oggi l'affrancamento della donna nell'ordine politico e sociale è parte di un generale e largo programma democratico, una forma di rivendicazione dei diritti individuali. L'attività politica e militare delle donne è voluta da Platone nell'interesse dello Stato: poichè la differenza dei due sessi, così quanto alla forza come quanto alla intelligenza, non è specifica bensì soltanto graduale, giova che alcuni uffici inferiori a cui bastano le donne sieno esercitati da esse, affinchè i governanti abbiano più libertà di consacrarsi alle funzioni superiori dello Stato [1]. Il che parrà ben naturale a chi

[1] Non vedo come il Benn, The Greek Philos. I, 258, possa concludere che il sentimento personale di Platone verso le donne fosse d'ostilità. Nel luogo della Repubblica VIII, 563, B, che egli cita, si parla della eguaglianza dei sessi come si manifestava nella vita democratica del tempo. Nel Timeo 90. E non si dice altra cosa da quella espressa nel V della Repubblica sulla disparità graduale dei due sessi. Quanto al Simposio, io non credo che vi si trovi abbassato il concetto dell'amore femminile, come afferma lo Schmidt *Die Eth. d. alt. griech.*, 1882, II, 184.

pensi che in Platone, aristocratico per nascita e per natura, codesta idea elevata dalla natura femminile fu rinvigorita dai contatti con la associazione essenzialmente aristocratica dei Pitagorici, i quali gli suggerirono anche l'altra idea del comunismo delle donne e degli averi, che Platone congiunge con quella per via del concetto della unità dello Stato. Poichè questo richiede la negazione della famiglia almeno nelle classi dirigenti, e chiama quindi anche la donna all'esercizio degli uffici pubblici.

Questa idea novatrice del giovine eupatrida doveva levar gran rumore non solo in Atene, ma per tutta l'Eliade. Nè fa meraviglia che appena diffusa Aristofane ne facesse una parodia nella comedia intitolata l' « Assemblea delle donne » (1); nè d'altra parte che le donne accorressero ad udire nei giardini dell'Accademia la parola d'un filosofo e artista, sulla cui bocca, secondo una graziosa leggenda, le api dell'Imetto avevano deposto il loro miele. Così il costume

Ma poichè qui non è il luogo di dimostrarlo, rimando al mio scritto sopra citato p. 86 e seg. Piuttosto è da credere che il concetto della donna si andasse modificando cogli anni in Platone, poichè nell'ultimo suo scritto « le Leggi » troviamo espressioni contro il sesso muliebre (VI, 781 A).

(1) V. il mio scritto cit. e *Rivista di Filolog. class.* 1886, XV.

dorico di ammettere le donne all' insegnamento filosofico, si rinnovò in questo circolo d' opposizione dorica, quale fu l' Accademia. Non solo la bellezza di Platone, e l' aristocratica dignità del suo fare, ma l' altissima idealità della sua dottrina e l' audace affermazione di lui che le donne sien chiamate anche alla filosofia (1), doveva attrarre intorno a lui le donne dell' eletta società; e come lo circondarono di ammirazione e di favore alla corte di Siracusa, secondochè rileviamo da Plutarco, così in Atene, accorse ad udirlo Lastenia l' Arcade, lasciando la sua patria Mantinea. E vi accorse Assiotea di Fliunte, la quale dopo aver letti i libri sullo Stato dov' è trattata la questione femminile, « come per fama uom s' innamora », vestita di abiti maschili rimase sconosciuta fra gli scolari dell'Accademia; travestimento di cui oggi le donne non hanno più bisogno per prender parte alla vita della scienza (2).

(1) Rep. V. 456 A. Epitteto attribuisce questa predilezione delle donne per Platone alla dottrina della comunanza femminile (Fr. 53 Dübner), pinttosto che alla idea dell' eguaglianza col sesso virile.

(2) Sulle donne all' Accademia cfr. Diog. Laert. III, 46; IV, 2, Athen. VI, 279 E; XII, 546 d. Clem. Strom. IV, 9. Temist. Orat. XXIII, 296 C. Olymp. Vita Plat. 6, Proleg., 4. Poestion *Griech. Philosophinnen.* p. 146-156. Zeller, I, 2, 4 ed., 1889. p. 984. Teichmüller *Literar. Fehden in IV Iahrh.* II, 1884, p. 39 e il mio scritto in *Rivista di Filolog. Class* XV, fasc. 3, 1886.

Come nella scuola platonica così anche nella scuola di Megara, la città celebre per le belle donne, troviamo le cinque figlie del filosofo Diodoro che si consacrarono alla filosofia, celebri del pari per sapere e per onestà. Un loro condiscepolo, Filone, ne aveva scritta la storia (1), e molto più tardi un padre della Chiesa ne celebrò il costume e le virtù (2). Non tutte però le donne che si diedero alla filosofia o si dilettarono di cultura filosofica meritarono simile lode. E Stilpone di Megara, che nella sua austerità, quasi cinica, indulse alle grazie della bella Nicarete sua concittadina, colse l'amaro frutto di vedere la propria figlia seguir l'esempio dei liberi costumi della facile etèra (3).

Quella che però doveva esser richiamo di donne eleganti era le dottrina dell'elegante e molle Aristippo e della scuola di Cirene, che proclamava come norma della vita il piacere. Eppure Laide, la bella e celebre Laide, adorata da tanti, respinse l'elegante filosofo che per lei spese e scrisse tanto, accettando invece il rozzo e plebeo Antistene il cinico. Misteri forse del cuore femminile, se non piuttosto accorgimento

(1) Clem. Strom. IV, 523 A.

(2) Hieronym, Contra Jovin, t. IV, 286 Mart.

(3) Sulle Donne nella Scuola Stoica Lucian. De mercede conduct. 26, Friedländer *Sittengesch. Roms.* I. 447.

di donna. Ella, figlia di una celebre cortigiana Timandra, cresciuta nella elegante Corinto, sebbene superba della sua bellezza e sdegnosa, e sebbene ammirata dagli artisti, celebrata dagli oratori, come Iperide, e dai poeti, avesse messa a soqquadro la Grecia come l'antica Elena [1], poteva bensì far sua la dottrina, ma non il cuore d'un uomo come Aristippo [2] che aveva per sua massima « possedere, non esser posseduto », e che un giorno invitato dal re Dionisio a scegliersi una fra tre belle cortigiane, per evitare l'imbarazzo di Paride, le prese seco tutt'e tre; sebbene poi fra via, ripensando a quella sua tal massima, le rimettesse in libertà. Invece il rozzo Diogene, nell'austerità della sua dottrina e dei suoi costumi, sembra avesse pur qualche tratto di simpatica galanteria, se è vero che una volta viste due donne sedute a piè d'un ulivo « Peccato, disse, che non tutti gli alberi producano di tali frutti ». Tuttavia una tradizione riferisce un dialogo che, a proposito di Laide, avrebbero avuto tra loro i due filosofi rivali, che certo non farebbe onore nè all'uno nè all'altro. Mentre di lei si narra che, perduto cogli anni il fiore della bellezza, e non solo abbandonata, ma as-

(1) Auson. Epigr. Aelian. Var. Hist. X. 2.
(2) Diog. II, 75.

salita dai poeti comici, (sopratutto da Epicrate), dedicasse il suo specchio, del quale un giorno aveva scritto Aristippo [1], ad Afrodite, in atto di pia rassegnazione, come ricordo della perduta bellezza [2].

Come le dottrine d'Aristippo furono continuate e svolte nella scuola epicurea, così i giardini d'Epicuro in Atene furono frequentati dalle donne: e tanto anzi, che, come pare, la scuola era divisa in due parti, degli uomini l'una, delle donne l'altra [3]. Codesta frequenza femminile dovè favorire quelle accuse contro Epicuro e tutti i suoi seguaci, che si ripeterono da Orazio fino a Dante, e dalle quali solo la critica moderna è riescita a scagionare la dottrina e la scuola. Ma ne è una bella conferma anche la nobile dignità serbata da Epicuro, in mezzo all'orgie di alcuni suoi seguaci e alla eleganza, se non corrotta, almeno non sempre corretta delle « eleganti e giovani frequentatrici dei suoi giar-

(1) Diog. II, 84.

(2) V. l'Epigramma del Pseudo-Platone su Laide in Bergk, *Poes. Lyr. Gr.* II, 440. Anche la letteratura moderna tedesca ha preso Laide per soggetto, sopratutto nel romanzo storico Wieland « *Aristipp und seine Zeitgenossen* », e nell'altro di Guglielmo Heinse « *Laïdon, oder die eleusinischen Geheimnisse* ».

(3) Plutarc. Non posse suav. vivi sec. Epic. c. 12, 1.

dini » (1). Fra queste è una singolar figura la libera Leonzio. Amata dal filosofo, che per la sua imperturbabilità non sentì o dissimulò la punta della gelosia di fronte ai rivali fortunati che ebbe in Metrodoro, in Sande di Lampsaco, e in Timarco (2), se ne risente, e in una lettera ad una amica, Lamia (3) (che le viene attribuita da Alcifrone) mette in burla il vecchio filosofo che vuole scimmiottar Socrate, e si propone di abbandonarlo acciocchè senta quanto gli manchi senza di lei. Per lei invece arse, e al suo nome dedicò delle elegie il poeta Ermesianatte; ed è bello sentire in un frammento di lui « *nomar le donne antiche e i cavalieri* », a cominciare dalle mitiche donne d'Orfeo, di Museo, di Esiodo, e dalle donne Omeriche, fino alle donne dei più recenti filosofi (4). Ella stessa fu donna di spirito

(1) Diog. X, 4, 6, 7. Plutarc. Lat. viv. 4. Non posse ec. 4, 8, 16, 1, 6.

(2) Diog. X 6, 23. Senec. fr. 48 (Usener, *Epicurea*, 1886, p. 98, 8). La tenerezza d'Epicuro per lei apparisce da una delle lettere di lui presso Diogene X, 7 (Usener 146). Che ne scrivesse anche ella al filosofo, è attestato da Filodemo Vol. Herc. V, 2, Fr. 8. (Usener 147 Zeller II, 2 1880, p. 367). Del resto su Leonzio confr. Filarco fr. 23 (Fragm. Histor. Graec. I, 339) presso Ateneo XIII, 592 c. e un suo motto assai spiritoso. Ib. p. 585, d.

(3) Alciphr. Ep. II, 2, (Usener, 146).

(4) Presso Ateneo XIII, 589 A,

e scrittrice; e contro Teofrasto che aveva scritto sul matrimonio nè aveva degnamente trattato il suo sesso, sembra scrivesse con finezza e spirito attico (1). Ancora dopo molti secoli Plinio il vecchio (Hist. Nat. Intr. 29) mostra di ammirare che una donna si misurasse con un tale uomo. Ma il tempo, non sempre giusto distributore, ci tolse ogni avanzo di quello scritto, mentre ci lasciò un frammento di quello di Teofrasto, molto amaro per le donne (2).

Ma se da questo circolo di cortigiane usciamo a più spirabil aere, eccoci dinanzi, nella stessa

(1) Cicer. De nat. Deor. I, 33. 93. Anche un pittore Teoro dipinse Leonzio in atto di pensare, secondo Plinio N. H. XXXIV, 89. cfr. Brun, *Gesch. d. griech Künstler.* II, p. 255:

(2) Hieron. adv. Jovin I, 47 IV, 188. (Teophr. Opp. ed Schneider V, 221, ss. Teofrasto dissuade bensì i filosofi dall'ammogliarsi; ma ciò non toglie ch'egli non abbia avuto un concetto assai elevato del matrimonio. quale apparisce dal primo libro dell'Economico che porta il nome di Aristotele, e che oggi vien generalmente attribuito a lui (cfr. *Aristotel. quae fer. Oeconomica* ed. Susemihl, Lips. 1887, p. VI segg.). Non vi è ragione quindi di trarne un argomento contro l'appartenenza d'esso a Teofrasto, come fa anche lo Schmidt, *Die Eth. d. alt. Griech* II. p. 465, 1882. Teofrasto segue, anche per questo rispetto, Aristotele il quale, su questo punto come su molti altri delle sue dottrine morali, riprende la tradizione Socratica, nel modo com'era espressa nell'Economico di Senofonte.

scuola, la bella Temista, la donna di Leonteo di Lampsaco, donna di eletta cultura, verso la quale Epicuro serbò una squisita galanteria (1). Il suo sapere divenne proverbiale e diè origine al detto « più sapiente di Temista », e a molti scritti che furono composti su di lei, e che a Cicerone parvero anche troppi (Cicer. de Fin. II, 20, 67 Lactant. Instit. Div. III, 55, 15). E pur nella severa e rozza scuola Cinica, a fianco del brutto ed austero Cratete, incontriamo la simpatica e romantica figura della dotta Ipparchia. Dissuasa dai genitori dallo sposarlo, ella minacciò di uccidersi; e quando Cratete, pregatone da essi, le additò i sacrifici a cui sarebbe andata incontro sposandolo, per la rigida austerità del suo vivere, ella replicò averci già prima pensato, nè poter sulla terra trovare un più ricco e bello sposo di lui (2) E prese poi così bene il modo di vivere di lui, che il poeta comico Menandro nella sua Commedia *I rivali* potè scrivere: « tu devi andar meco attorno cencioso come andò con Cratete il cinico la sua donna ». Nè le ripugnò la rigida dottrina Cinica, che bandiva ogni atto proveniente dal sentimento e dal gusto, ma vi aderì,

(1) Diog. X, 5, 25 (Usener 140) Clem. Strom. IV, 19. 529 d. Cicer. In Pison c. 26, 62. (Usener, 101), Strab. XIII, c. 1, 9.

(2) Diog. L. VI, 96 ss.

ella arguta e finissima d'intelletto, pienamente, facendo di questa sua argutezza un'arme per combattere le altrui opinioni e specialmente quelle dell'ateo Teodoro.

Ma questo che fino a qui non era stato che un dilettantismo filosofico di donne eminenti o di eleganti etère, diviene interesse scientifico nella donna in quel periodo storico così mosso, in cui dinanzi all'irresistibile propagazione della civiltà cristiana e alla crescente potenza della chiesa occidentale, il pensiero antico raccoglie le sue forze e dà gli ultimi suoi lampi di luce sopratutto in Alessandria. È tutta una grande civiltà che tramonta, e la donna con intuito di pietà soccorritrice per tutto ciò che è debole e moribondo, l'aiuta, la sostiene prima che si estingua interamente. Anche in Roma nel rifiorire del Platonismo, intorno a Plotino il filosofo, così onorato dalla imperatrice Salomina, sono molte discepole, fra le quali Gemina ed Amficlea, che accorrono coi loro figli alla sua scuola. Nell'uditorio femminile di Giamblico il neoplatonico in Asia, si segnalò la ricca e nobile Sosipatra sposa di Eustazio prefetto di Cappadocia, seguace anche egli di Giamblico e di Edesio suo successore [1]. E in Atene ebbe un'elevata posizione nell'Acca-

[1] *Eunap.* Vita Aedes. p. 28.

demia la figlia di Plutarco, Asclepigenea, che il padre iniziò nei Misteri del Neoplatonismo e della teurgia, come sappiamo dal neoplatonico Marino, e come ci fanno credere le stesse amare e sarcastiche parole che contro il suo insegnamento scrisse quel pensatore mezzo pagano mezzo cristiano che fu Sinesio di Cirene.

Il cui nome ci conduce a quello che fu il vero astro femminile della coltura filosofica antica, che dà l'ultima luce prima che tramonti quella civiltà radiosa, Ipazia d'Alessandria (1). Mai è così bello e caro il raggio del sole come quando stà per morire, nè più dolce è la luce che nell'ora solenne del crepuscolo. In Alessandria, il gran centro commerciale e intellettuale dove la coltura antica s'incontra e si fonde colle religioni orientali e colla nuova cristiana, decaduto il Museo, palladio del sapere antico, la coltura pagana s'era bensì rifugiata nel Serapeo: ma la vita antica sempre più si spengeva e a rianimarla non valevano i tentativi, l'ultimo dei quali venne dalla mente e dal cuore d'una donna (2). Così una donna troviamo sul limitare

(1) Così già la chiama un contemporaneo di lei Pallada, Anthol. Graec. IX, 400.

(2) Sopra Ipazia rimando per brevità al lavoro dell'Hoche, in Philologus. XV Iahrg. 1860. Poco valore critico hanno i più recenti sullo stesso soggetto del Wolf

d'una civiltà morente, come un gruppo di pie donne nei primi incunaboli della cristiana nascente. Nè certo il mondo classico, il mondo della bellezza e della giovinezza eterna poteva morire meglio che in questo supremo esempio di bellezza e di sapere, che ne sostiene l'ultima battaglia. Poichè non è Marco Aurelio, come ha creduto il Renan, che rappresenta veramente la fine del mondo antico. In lui piuttosto si sente l'aura nuova cristiana; ma è più vero il dire che l'antichità muore giovanilmente e classicamente con Ipazia. Con Marco Aurelio la scienza sale moribonda sul trono; con Ipazia per l'ultima volta sale sulla cattedra, e per lei la donna fino a qui amica o allieva dei filosofi, diviene maestra di filosofia.

Figlia del dotto Teone e nutrita di eletta coltura, si sente chiamata all'alta missione di combattere il cristianesimo oramai potente, colla forza del sapere e coll'esempio della sua vita purissima. Alessandria era allora teatro di fiere discordie fra pagani e cristiani. Un editto di Teodosio I aveva decretata la distruzione del tempio di Serapide, ultimo asilo del Paganesimo. In mezzo a queste lotte selvaggie, Ipazia ci ap-

Hypatia, die Philosophin von Alexandria, Wien, 1879 e del Meyer, *Hypatia von Alexandria* Heidelberg 1886. Fra noi ne ha scritto il D. Guido Bigoni, *Ipazia Alessandrina*, Venezia, 1887.

pare in atto di sostenere una lotta serena ed elevata di scienza. Alle sue lezioni severe che spaziavano nelle plaghe dei cieli come l'anima sua grande, accorreva, ammirando, la gioventù alessandrina e i personaggi più insigni, fra i quali il prefetto imperiale Oreste. Rinnovando il miracolo d'Aspasia, ella trasforma la sua casa in un ritrovo di quanto dava di più eletto la coltura ellenica d'Alessandria; e bellissima di aspetto, indossato il pallio filosofico, non teme d'uscire per le vie della città frequenti di popolo, discutendo con uomini tutti compresi per lei di reverenza e d'ammirazione.

Era del sacro coro d'Ipazia Sinesio di Cirene, oratore, poeta, srittore, poi divenuto cristiano e vescovo di Tolemaide nella Pentapoli. Anche fatto cristiano e in mezzo ai tumulti della sua patria, la ricorda con accorata tenerezza e per lei dice giungerebbe a « disprezzare la patria ». È bello il seguire nell'epistolario di Sinesio i segni della sua grande venerazione per la mirabile donna. A lei si rivolge perchè gli invii uno strumento, l'idroscopio (Ep. 2); a lei, alla grande maestra di filosofia, presenta e raccomanda un suo conoscente. Nè fatto cristiano e vescovo, forse per opera segreta della sua moglie cristiana [1], cessa

[1] Come crede il Wolkmaun, *Synesius, von Cyrene*, Berlino, 1869.

questa corrispondenza. In una sua lettera, dove si duole della morte di tre figli, le dice: « dal mio letto di dolore ti scrivo questa mia lettera, e desidero che tu la posso ricevere sana, tu mia madre, mia sorella e maestra e per tutto questo benefattrice e compendio di tutto quello che vi è per me di onorabile » (Ep. 3). E quando più tardi abbandonato e negletto dagli amici d'Alessandria si sente come solo, se ne duole con lei specialmente, con un penoso accoramento che ancora ci tocca l'anima. Intanto Ipazia, prima fra le donne greche, dalla sua cattedra spiegava alto e libero il volo nei campi dell'astronomia e della geometria. Nutrita com'era di una cultura scientifica esatta, seguendo Aristotele e Plotino, non si abbandonava alle mistiche fantasie dei seguaci di Giamblico, e come se l'Ellade vibrasse nella sua grande anima, sentiva con Platone l'armonia divina del giro degli astri, con Aristotele scrutando le leggi della natura, tentava sollevare il velo misterioso di questa Iside eterna.

Non mai però tanta serenità e altezza di vita fu, come per lei, foriera di una così tragica fine. Al patriarcato d'Alessandria, dopo Teofilo, era salito il violento Cirillo, sostenuto dalla corte di Bisanzio, col proposito di distruggere ogni traccia di vita pagana. Gli resisteva Oreste, il prefetto augustale; indi conflitti violenti, scene

di sangue per le vie di Alessandria. Una turba fanatica, nella quale si mescolavano i monaci di Mitria, e che nelle serene speculazioni dei filosofi non sapeva vedere altro che insidiose arti di maghi, e nella donna fedele all'antica religione, non altro che una insidiatrice e una nemica, un giorno che Ipazia ritornava alla sua dimora l'assale, e strappatala dalla lettiga, la trascina al tempio detto di Cesare; quivi le vengono stracciate le vesti, contuso il corpo con una mazza di ferro, poi fatto a brani da quei furibondi e date le membra alle fiamme. Non senza ragione aveva già cantato Lucrezio: *Tantum religio potuit suadere malorum.*

Con questa storia pietosa della bella alessandrina che molti conoscono pel bel romanzo che ne ha scritto Charles Kingsley (*Hypatia; or new foes with an old Face* [1]), si chiude questa mirabile serie di donne, che dai primi vagiti del pensiero filosofico greco ne seguirono le sorti con intelletto d'amore, e ne sentirono e ne espressero gli ultimi aneliti. Noi vi troviamo una varietà di tipi, d'attitudini che ben ritrae la flessibile versatilità della natura femminile. La grandezza pura e severamente verginale dell'animo e dell'intelletto in Ipazia, l'elegante li-

(1) *Tauchnitz Edition*, Vol. 413-14, 1857.

bertà nelle etère amiche dei filosofi, la severa maestà delle antiche pitagoriche, la finezza sapiente e il senno pratico in Aspasia. Ma quello che ci pare di dover rilevare e porre qui come succo del nostro discorso, si è che la grandezza intellettuale di alcune di esse, come Aspasia e le pitagoriche della leggenda, non tolse loro anzi le aiutò ad intuire la nobiltà morale della donna come educatrice e della famiglia come sua vera sede. Io non so se i moderni rivendicatori dei diritti femminili, da Stuart Mill all'Hanningan, al Bebel ad Elisabetta Martin (1), abbian mai posto mente a questo fatto: che le grandi donne non furono mai fautrici della emancipazione sociale del loro sesso, e che videro sempre la vera potenza e la vera gloria della donna nell'amore e nella famiglia. Certo non è vero che delle due grandi cose che sono al mondo, il pensiero e l'amore, alla donna sia toccato solo quest'ultimo. Chi scrivesse quanto le scienze, le arti, le lettere, la vita dei popoli debbono alla donna, avrebbe da far ben lungo discorso. Ma chi potrebbe scriver mai quanto ad essa deve la famiglia, la società? Chi seguire tutti i segreti e intimi effetti dell'opera sua di

(1) Cp. *Westminster Review*, septembre 1889; pag. 278 e segg.

carità, di pace, di amore? Il vero eterno femmineo che secondo il Goethe ci innalza, si contien tutto nelle parole dell'Antigone di Sofocle e della Tecla del Wallenstein di Schiller « io son nata non all'odio ma all'amore ». Poichè nessuna grandezza che la futura emancipazione della donna, anche in ciò che ha d'innegabilmente legittimo, potrà darle nella vita pubblica e nella società, giungerà mai ad eguagliare la sovranità della madre, anima e centro della famiglia. È quivi che ella attua il suo ideale, è qui che si può trovare vivente l'*ewig weibliches* del Faust. Ogn'altro ideale è astratto e vano. La castellana ravvolta nelle nebbie del maniero è donna di tempi barbari, come è di popoli barbari quella che geme nella schiavitù orientale dell'Harem. A noi basta quello che ha cantato lo Schiller:

Ehret di Frauen! Sie flechten und weben
himmlische Rosen ins irdische Leben.

E queste celesti rose possono esse sempre più spargere anche fuori dei penetrali della famiglia nella vita pubblica, là dove le chiama il loro ministero d'amore: nelle società di beneficenza e di carità civile, negli istituti, dove esse possono divenire educatrici impareggiabili dei figli del popolo o dare il balsamo della loro pa-

rola e dell'opera loro agli infermi e agli infelici per natura o per triste opera di volontà umana, facendo insomma della società umana una grande famiglia. Rose celesti su tutte le vie della vita, dove più fitti sono i triboli e le spine.

LA SCIENZA DELLE RELIGIONI

E

IL PENSIERO ITALIANO

I.

A chi segue con vigile attenzione quello che la cultura delle nazioni moderne produce nell'ordine del pensiero, non può sfuggire un fatto di molto rilievo e fecondo di molte conseguenze; il poco favore, cioè, e l'indifferenza, e talora anzi l'ostilità mal dissimulata che incontra fra noi una forma della critica storica che ha tanta parte nella vita scientifica delle altre nazioni, la critica storica applicata allo studio della vita religiosa nelle sue varie manifestazioni. Fatto questo tanto più notevole in un tempo in cui sembra che lo spirito più audace di negazione di ogni dogma religioso si accompagni con un bisogno ardente di conoscere quali sieno state, in tutti i tempi e sotto tutti i cieli, le credenze le istituzioni e le pratiche religiose dell'umanità.

Noi assistiamo ad un avvenimento che si svolge negli altri paesi e di cui non possiamo discono-

scere l'importanza. Dovunque si creano delle istituzioni per introdurre lo studio delle religioni nell'insegnamento superiore: si fondano periodici per propagare le conoscenze scientifiche sulle religioni e per attrarre l'attenzione del pubblico colto sull'importanza e l'estensione delle ricerche che hanno per oggetto le religioni. Da diversi lati, così fra gli avversari della religione come fra i partigiani della più rigida ortodossia, sono stati consacrati lavori importanti allo studio scientifico dei fenomeni religiosi. Si è giunti a persuadersi che la condizione preliminare per trattare le gravi questioni dell'oggi in un modo serio e degno della loro importanza, sta nel cominciare a sottoporre le religioni e la religione nella sua natura e nelle sue forme ad una indagine veramente scientifica. E non solo uomini di scienza, ma uomini di stato, atti a vedere con larghezza questi alti problemi, hanno reso omaggio colla parola e col fatto a quest'ordine di studi. Senza dubbio, molto resta ancora a fare; ma non poco è fatto. Queste questioni così per natura loro delicate e spinose, son trattate oggi con intera libertà di spirito, con indipendenza perfetta da ogni carattere confessionale, con una abbondanza di ricerche, e sopratutto con un metodo che risponde alle più alte esigenze della scienza critica moderna.

Il riandare le lontane cause storiche che hanno preparato presso di noi un ambiente morale e intellettuale o indifferente o avverso a questo genere di ricerche e di discussioni, ci condurrebbe a rifare la storia di tre secoli. Converrebbe risalire all'età degli umanisti, di cui ancora ci scorre nelle vene il sangue, e al loro modo d'intendere il valore e il significato della vita religiosa, e forse anche ricercare quanto di quel concetto formale della religione considerata come una legalità sacra che era proprio dei Romani antichi sia passato, come eredità storica, nella coscienza degl'italiani moderni. E d'altronde quelle cause, che sono molte e di varia natura, sono per gran parte quelle stesse per le quali alle discipline morali o scienze umane venne meno fra noi l'estimazione e il favore del pubblico colto. Lasciando ad altri questa ricerca, che in parte è già stata fatta ma che fornirebbe ancora copiosa materia di studio geniale, a noi giova piuttosto segnalare questa grave lacuna nel pensiero scientifico italiano e combattere, per quanto ci è possibile, i gravi pregiudizi che si sono formati, e talora i penosi equivoci in cui ci aggiriamo quando si tratta di problemi religiosi o di questo genere di ricerche.

Non sarebbe per fermo ragionevole il negare che ci sieno segni d'un risveglio di questi nobili

studi in Italia; i quali segni se passano quasi inosservati fra noi, non sfuggono però alle altre nazioni. Sono corsi appena sette anni da che, con sapiente consiglio e con ardita iniziativa, il Ministro dell' Istruzione istituì in Roma un insegnamento di storia delle religioni e più in ispecie di storia del Cristianesimo. Nè sono molti anni che un nostro valoroso collega, con lodevole ardimento, inaugurò l' anno Universitario a Napoli, dove fino dal 1884 esiste un insegnamento di Storia della Chiesa, discorrendo della scienza delle religioni; e chi scrive più recentemente ne seguì l' esempio. Che anzi non fa difetto fra noi di orientalisti di incontestabile valore, i quali contribuiscono efficacemente agli studi delle antiche religioni d' Oriente. Ma più specialmente il nostro discorso riguarda gli studi sulla storia del Cristianesimo e della Chiesa; poichè è specialmente contro di essi che si levano le più gravi difficoltà. Chi scrive sa per propria esperienza che mentre gli studi di tal natura e le pubblicazioni nostre sulla storia e sulla letteratura antica del Cristianesimo vengono salutate fuori d' Italia con molto favore e come indizi d' un moto nuovo e promettente nella nostra cultura, qui fra noi, non solo incontrano difficoltà incredibili di ogni specie, ma s' accolgono con silenzio e con indifferenza, oppure danno luogo ad inter-

pretazioni degli intenti e delle tendenze loro, le più inaspettate e le più stranamente opposte. La idea feconda di istituire in Roma un centro di studi scientifici sulle religioni, specie sul Cristianesimo, alla quale plaudirono subito gli stranieri, combattuta fra noi non ebbe poi il suo pieno e razionale svolgimento. Ora questo fatto sta a significare o che, per l'azione ancora intima e profonda, se anche non veduta o voluta, della centralità cattolica, non si è ancora conquistata fra noi quella piena libertà intellettuale e morale di cui godono da molto tempo le altre nazioni e principalmente le nazioni germaniche, poichè non è solo il laicato ma anche gli uomini di Chiesa che generalmente ignorano simili studi; o che dovremmo supporre l'ingegno italico sia negato a questa specie di ricerche. Poi senza dubbio si esagera quando si parla, come si usa ancora da molti, del preteso *indifferentismo* nostro tradizionale per le questioni religiose, e della irreligiosità del popolo nostro. Le ricerche storiche hanno conferito a modificare codesta opinione invalsa per tanto tempo, mettendo in luce grandi e nobili figure in tutti i periodi della storia nazionale, che sentirono profondamente nell'animo loro gl'ideali religiosi; e come sempre più dobbiamo persuaderci dell'eco vivace e potente che anche fra noi ebbe il movimento della

Riforma, onde si rese necessaria la violenta repressione della restaurazione cattolica, così anche nei tempi recenti del risorgimento nazionale ebbero non piccola parte le alte idealità morali e religiose, intese nel più ampio senso della parola.

Non è dunque, o non è soltanto, la coscienza tradizionale e storica del popolo nostro quella da cui muove questa avversione o noncuranza per le questioni attinenti alla religione, alle sue origini, alla sua storia e alla critica dei suoi documenti. E poichè non quella, ma una tradizione assai recente nella nostra vita scientifica e i pregiudizi che vi regnano ancora, sono il vero movente di questa deliberata astensione da tali ricerche, per questo appunto è utile e bello il discorrerne qui. La prevalenza incontrastata che, specie nella cultura italiana, hanno oggi le scienze naturali e l'esser quindi esse sole considerate, nella opinione più generale, come tipo ed esemplare a cui deve conformarsi ogni ramo di sapere, come si accompagna al discredito delle discipline morali nella opinione dei più, così ha massimamente creata nel mondo scientifico una disposizione negativa verso questo ramo della critica storica, la critica religiosa; escludendo dalla circolazione della vita scientifica uno degli elementi più preziosi su cui esercitare liberamente

le forze del pensiero, e quel che è più lasciando incontrastato ad una classe che per tradizione di quella libertà non gode e non può godere interamente mai, come il *monopolio* dei soggetti e delle questioni religiose. L'abolizione delle Facoltà teologiche nelle Università nostre, fondata sulla così detta incompetenza dello stato in materia di religione [1], fu nella vita politica un riflesso di questo proposito d'astensione da tutto ciò che pareva mettere in contatto il pensiero scientifico con questioni le quali toccano i più vivi interessi degli animi, e convincimenti che bisognava ad ogni patto salvare; perchè anche la politica italiana, dopo la celebre formola del Cavour, mirò sempre e mira tuttora, pur troppo, ad evitare le questioni ecclesiastiche invece di risolverle. Si volle tagliar fuori dal moto della vita scientifica ogni argomento di natura religiosa; da gli uni per mettere in salvo il sentimento religioso, il più delicato e il più suscettibile di tutti i sentimenti; da gli altri, liberali improvvidi, per tema di contaminare la scienza e di riaggiogarla all'autorità e alla tradizione.

Così la separazione della scienza dalla religione rispose alla separazione della Chiesa dallo

[1] F. Scaduto. L'abolizione delle Facoltà di Teologia in Italia, Torino, 1886, p. 10, ss.

Stato; e come questa generò a poco a poco nella vita politica e nel pubblico italiano quella fatale indifferenza in fatto di problemi di politica ecclesiastica che anche oggi perdura, così quella, fra molti altri, ebbe a poco a poco, anche per effetto che gli studi di critica biblica e di storia del Cristianesimo così grandi altrove, mentre erano i più temuti dagli uni, fossero in Italia derisi o non curati dagli altri. La leggera e talora sprezzante indifferenza di coloro che, tenendo a vile ogni forma di vita religiosa, non ne vedono nemmeno la importanza ideale, si trovò d'accordo colla ombrosa intolleranza di quelli che non vogliono la religione divenga oggetto di scienza e d'indagine critica.

Ora noi vorremmo che nel nostro mondo scientifico, il quale per gran parte imbevuto dello spirito del positivismo francese aderisce ancora ad una tendenza oramai oltrepassata dalle più grandi menti di Germania e d'Inghilterra, penetrasse e si diffondesse questa nostra profonda persuasione; che la critica storica delle religioni ben più del naturalismo scientifico contribuì a conquistarci la vera libertà del pensiero, ed ebbe più larga parte a quel lavoro di demolizione dogmatica e di lotta politica contro la teocrazia, da cui uscì la crisi religiosa dei tempi nostri. Ma non può d'altra parte negarsi che la

religiosità intesa come una speciale educazione dello spirito, o come una rispettosa e serena disposizione a valutare e sentire il significato e l'importanza della vita religiosa, esercita anche oggi un'azione profonda, talora anche non avvertita, sullo svolgimento della coscienza scientifica.

Sono difatti la Germania e l'Inghilterra, cioè le nazioni che nell'ordine del pensiero scientifico tengono oggi il primo luogo, quelle ancora dove il problema religioso, che (si noti bene) un grande fisico, il Tyndall, non dubitò di chiamare il « problema massimo dell'età moderna », è più seriamente e profondamente sentito nella sua importanza vitale; perchè quivi le menti aspirano, per così dire, da tutta l'atmosfera morale in cui vivono il sentimento di ciò che vale lo spirito religioso. La coscienza più altamente scientifica, la quale come non adora così anche non odia, ma studia e spiega ogni forma della civiltà umana, è quella che è meglio in grado d'intendere come la grande libertà dello spirito sia uno dei frutti più belli di codesta severa religiosità così radicata nelle stirpi germaniche e anglosassoni; la quale, affermatasi nel moto della Riforma, non sta nell'aderire a questa o a quella confessione religiosa, ma in qualche cosa che è al fondo di esse tutte, e fu così bene de-

finita dallo Schiller nell'epigramma *Mein Glaube;* perchè la parola *fede* nella lingua tedesca, come nella nostra, non ha plurale. Il disprezzo leggero e la non curanza che fra noi circonda questa specie di studi, come non vinsero mai (giova il dirlo) nessuna delle grandi cause alla ragione e alla coscienza umana, così prestarono sempre, senza saperlo, le più valide armi alla reazione illiberale e intollerante, che di questo deliberato rifuggire dell'attenzione d'un popolo da ogni questione religiosa accortamente si giova, come un esercito che non tarda ad occupare il terreno, spontaneamente abbandonato dal mal cauto nemico.

II.

Ma lasciando anche questa necessità suprema che il pensiero italiano eserciti le proprie forze anche nello studio dei problemi religiosi, veduti alla luce della storia e della critica, il vero è che noi rinunciamo così anche ad una parte importantissima delle ricerche sociologiche e storiche contemporanee; in quanto che noi sembriamo ignorare, o non partecipiamo in alcun modo efficace fino ad ora a quell'immenso lavoro di critica storica che da oltre mezzo secolo si svolge sopratutto in Germania intorno al Cristianesimo,

alle sue fonti, e alla sua storia. Anche nelle nostre classi più colte appena si conoscono, e quasi sempre per informazione indiretta e spesso inesatta, gli scritti dello Strauss o piuttosto del Renan; o tutt'al più si giunge ad avere qualche notizia del Baur e della scuola di Tubinga. Ma quello che si è fatto dopo è generalmente ignorato da noi; e si penerebbe, credo, a trovare, benchè tra le persone colte e fra gli uomini di scienza, molti che conoscano in che consista la novità della scuola del Ritschl rispetto alla scuola di Tubinga, o che abbian notizia dei grandiosi lavori che, proprio in questi ultimi anni, ha prodotti la Germania in quest'ordine di studi; come per citare alcuni dei maggiori, quelli dell'Hilgenfeld, del Weizsäcker, del Pfleiderer sul Cristianesimo dell'età apostolica, dello Zahn e dell'Holtzmann su i libri del Nuovo Testamento, e dell'Harnack sulla storia dei dogmi e sulla letteratura cristiana dei primi secoli. E non fu l'ultima fra le nazioni europee l'Italia ad aver notizia del famoso documento della *Dottrina dei dodici Apostoli*, scoperto sulla fine del 1883 dal Bryenniois a Costantinopoli, e chè suscitò, appena uscito alla luce, un gran fermento di critica letteraria e storica non solo in Germania ma in Inghilterra, in Francia e fino in America? Poichè soltanto dopo due anni la *Nuova Antologia* pub-

blicò un primo saggio di traduzione e d'illustrazione di quell'antichissimo testo, che chi scrive ebbe l'onore di offrire per primo ai lettori italiani. Ed è singolare che mentre ogni persona colta in Italia non crederebbe lecito d'ignorare quello o parte di quello che si è detto sulla realtà storica di Beatrice o di Laura, e mentre si discute fino alla sazietà sul vero senso degli *irrevocati dì* del coro dell'Adelchi, ben pochi son coloro che si curino di sapere, anche solo come notizia letteraria, quanti siano gli scritti da cui risulta il Canone del Nuovo Testamento, o di avere qualche notizia precisa di ciò che la critica storica ha detto sulla autenticità e i rapporti delle lettere di Paolo, o sui rapporti fra gli evangeli sinottici e il quarto evangelio. Non aveva in sostanza che ragione il Bonghi quando scriveva, tempo fa nella *Cultura;* che in Italia quelli che hanno letto tutto il Nuovo Testamento in italiano non arrivano a venti; quelli che lo leggono in latino è molto se arrivano a dieci; che l'abbiano letto nell'originale greco forse nemmeno cinque, compresi questa volta anche i sacerdoti.

Ora che si svegli fra noi il desiderio di coltivare questo ramo importantissimo di critica storica è tanto più necessario oggi in quanto che il nostro paese, il quale mentre per tanti rispetti si

fa seguace della Germania, non si è sentito ancora sollecitato a seguirla su questa via della critica religiosa, sempre più va rimanendo solo in questa sua indifferenza, in questo strano silenzio della sua critica. Basta volgere lo sguardo intorno a noi, e seguire il lavoro della critica straniera degli ultimi anni su questo terreno, per convincersene agevolmente.

Il secolo scorso non poteva che tentare una storia della religione, poichè gliene mancavano gli elementi necessari. Solo nel secolo nostro l'India, la Cina, l'Egitto, l'Assiria hanno rivelato i loro segreti, e per una di quelle fortunate coincidenze storiche che hanno tanta parte nei destini della civiltà, in un tempo in cui il metodo critico e storico si andava applicando ed estendendo ad ogni ordine di studi umani. Dalla Germania venne, senza dubbio, il primo impulso alla nuova scienza storica delle religioni; dopo che il Lessing e il Kant avevano fatto sentire che le religioni sono l'educazione progressiva dei popoli, e che ciascuna delle loro forme costituisce un nuovo avanzamento nel cammino dell'umanità. E sebbene molte delle scuole tedesche abbian conservato forme e carattere teologico, la Germania si è liberata in gran parte prima d'ogni altra nazione dal carattere confessionale delle religioni, per avvicinarsi sempre più a quel razio-

nalismo liberale che oggi incontestabilmente vi è prevalente.

Primi a seguirla ufficialmente in questa via furono i Paesi Bassi e specialmente l'Olanda. [1] Una legge degli Stati Generali rese laiche e indipendenti le facoltà d'Utrecht, di Groninga, di Leyda, dove con grande autorità insegna il Tiele dal 1885, mentre ad Amsterdam professa Storia delle religioni il Chantepie de la Saussaye, e a Bruxelles il medesimo insegnamento ufficiale è degnamente affidato al Goblet d'Alviella. L'esempio dell'Olanda fu seguito dalla Francia, la quale già da molti anni è entrata risolutamente in questo movimento scientifico. Chi visitò l'esposizione parigina del 1889 potè notare l'importanza che vi era dato allo studio delle religioni. Vi si vedevano raccolte statue, are, modelli di templi, amuleti, oggetti d'ogni specie relativi alle pratiche religiose dei diversi popoli; poi si ebbero congressi scientifici, nei quali si trattavano ampiamente le questioni religiose, che sempre più agitavano l'opinione pubblica. Tutto questo però ha ben minore importanza della fondazione ufficiale in Francia dell'insegnamento sulle religioni, dovuta all'iniziativa dei due ministri Paolo Bert e Giulio Ferry,

[1] Cfr. lo studio del Peisson, *État actuel de la Science des Religions*, nella *Revue des Religions* n. 16, 1891 p. 520-560.

che, soppresse le facoltà teologiche, ottennero vi si sostituisse l'insegnamento storico delle religioni. In grazia di codesta provvida innovazione, nel Collegio di Francia, dove fino dal 1880 insegna questa disciplina il Réville, nella sezione religiosa della « *Ecole des Hautes-Études* » e nella Facoltà di Teologia protestante a Parigi si svolge da vari anni un largo e notevole lavoro di critica scientifica sui documenti religiosi e sulla storia religiosa dei popoli, al quale prendono parte i più bei nomi che vanti la cultura francese. Indice di questo fecondo movimento furono la fondazione di un museo delle religioni che iniziato a Lione da un ricco industriale, Emilio Guimet, divenne poi proprietà dello Stato; e la pubblicazione degli Annali di codesto Museo, e di periodici di Storia delle religioni, come la *Revue d'histoire des religions*, cominciata nel 1879, e la *Revue des Religions*, cominciata dieci anni dopo, con intenti schiettamente apologetici ma insieme con grande dottrina e con notevole libertà di spirito.

Non meno fiorente è lo studio delle religioni nella libera Inghilterra. Se l'impulso qui non venne propriamente dallo Stato, vi supplì, come sempre, la iniziativa privata. Oltre ai periodici di storia e di critica teologica che per autorità e importanza non la cedono ai numerosi ed impor-

portanti che escono in Germania, e in Svizzera, l'Inghilterra vanta alcune sapienti istituzioni, come le *Bampton*, le *Gifford* e le *Hibbert Lectures*, che sone destinate dai loro fondatori a promuovere gli studi di storia e di critica religiosa, per mezzo di Conferenze che vengono poi pubblicate. A queste istituzioni l'Inghilterra deve negli ultimi anni una serie d'importanti opere di Storia delle religioni, portanti i nomi del Max-Müller, Le Page-Renouf, del Renan, dell'Hatch, del Kuenen, del Bigg, del Sayce, del Pfleiderer, Smit, Tylor ed altri; e alle quali fanno bella corona le grandi collezioni o biblioteche teologiche dei più noti editori inglesi, e le vaste pubblicazioni di Storia delle religioni come quella dei *Sacred Books of the East*, diretta dal Max Müller. A poco a poco com'era naturale, anche colà l'insegnamento delle religioni prese carattere quasi ufficiale: e negli ultimi anni quattro cattedre di Storia delle religioni furono fondate in Scozia, a Glascow, a Saint-Andrews, a Edinburg, a Aberdeen, e vi furono chiamati uomini dell'autorità di Max Müller, dello Smit e del Tylor.

Nè la lontana America rimase estranea a questo movimento. Prima che Felice Adler si facesse iniziatore di una proposta per la istituzione d'una cattedra di religioni negli Stati Uniti, molti corsi

di Storia religiosa sono stati fatti all' Università di Pensilvania, come quelli dell' Earton sulla religione vedica e quelli di Morris Jastrow sulla religione musulmana.

A questa convinzione profonda nelle più colte nazioni che la storia delle religioni sia come il centro della storia della civiltà umana, si collega per intimo nesso, adunque, l' altra che la scienza delle religioni è parte organica della sociologia moderna; perchè la religione è la più alta funzione sociale, e perchè alle sorti della vita religiosa si collega l' avvenire dell' umanità. Noi specialmente di stirpe latina usiamo credere che questo dipenda solo dai fatti e dalle condizioni politiche, economiche e sociali che si vanno preparando, e non dubitiamo di affermare talora che la religiosità umana debba andare esaurendosi fino a sparire interamente come una forma già oltrepassata dallo spirito umano che ascende vittorioso a forme migliori. E sono pochi anni che il Guyau designava lo stato futuro della coscienza umana come l' irreligione dell' avvenire. E nondimeno, lasciando anche che a codesta fiducia stanno contro i fatti più certi della legge dell' evoluzione, e che una interpretazione più intera e imparziale della natura umana nelle sue legittime, costanti e universali esigenze conduce a ben altri resultati, anche l' esperienza della vita

sociale contemporanea sembra smentirla. Poichè noi potremmo anche, non senza far molte riserve, credere che nei popoli latini possa andar sempre più radicandosi lo stato d'apatia irreligiosa e d'indifferenza che ora vi prevale innegabilmente; potremmo anche dimenticarci per un momento dei popoli orientali la cui vita ideale è tutta una fioritura religiosa, ma niuno potrebbe negare che quel pullulare che fanno oggi tante forme religiose nell'Inghilterra e in America non mostri il persistere d'una funzione o attività dello spirito umano, la quale resiste ad ogni analisi critica ed è irriducibile ad ogni altra forma, e che invece di accennare a qualche cosa che s'estingue non apparisca piuttosto come sintomo di qualche cosa che si rinnova. Codesta previsione d'uno stato avvenire d'irreligiosità umana è frutto d'un abito intellettuale ancora persistente nelle menti francesi, e provenuto dal razionalismo del secolo XVIII, non già da una analisi larga e spregiudicata delle condizioni morali dei nostri tempi.

Sta dunque dinanzi a noi nei problemi che toccano il vivo della coscienza umana un vasto campo di studi sociologici e storici, ai quali è da augurare che consacri l'opera sua la mente italiana la quale fu sempre capace di attrarre e di assimilarsi con originale potenza tuttociò che di più intellettualmente vivo e fecondo vi fu nella

cultura europea, che cessi il dannoso proposito e il pregiudizio di non applicare i metodi della scienza storica alla vita religiosa e alla sua storia; che si susciti un moto d'idee vivo intorno ai problemi religiosi, senza la chiara coscienza dei quali è vano tentare in ogni senso una definizione dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Giova sperare che il laicato italiano lasci di considerare la storia del Cristianesimo e della Chiesa come una esclusiva spettanza del clero cattolico, il quale alla sua volta generalmente questa storia non cura; e la interroghi *sine ira et studio*, ma colla ferma persuasione che solo « la verità ci farà liberi ».

IL CRISTIANESIMO PRIMITIVO

SECONDO O. PFLEIDERER

O. Pfleiderer. — *Das Urchrstenthum, seine Schriften und Lehren.*

Berlin. G. Reimer, 1887, pag. XIII-891 8 gr.

(dalla *Cultura*, anno VIII, n°. 7-8).

Le scoperte di nuovi documenti hanno destato sempre un moto operoso e vivace di critica storica, che colle indagini analitiche e comparative dei nuovi fatti con quelli già noti preparò la via a sintesi più larghe e sempre più compiute. Questo è avvenuto negli ultimi anni in un ordine di studi, a cui l'Italia è rimasta fino a qui quasi interamente estranea, gli studi della critica storica sulle origini e sulla vita primitiva del Cristianesimo. La pubblicazione dei documenti che sono venuti alla luce nel giro di due anni, l'83 e l'84 (1) è stata seguita in Germania da alcune opere davvero magistrali e grandiose che è bene segnalare al pubblico colto del nostro paese. Su tutte le altre emergono i due lavori storici del Weizsäcker sulla *Età apostolica.* (2). e

(1) Si vedano i nostri *Studi di antica Letteratura Cristiana*, Torino Loescher 1887 e quanto abbiamo scritto nella *Cultura* 1888 p. 17.

(2) *Das Apostolische Zeitalter*, Freiburg 1886 2.ª ed. 1892.

questo sopra annunciato del Pfleiderer sul « *Cristianesimo primitivo.* » Sarebbe in verità difficile il dire a quale dei due si debba dare la palma, tanto sono preparati da una sicura conoscenza dei fatti e dei risultati della critica recente; e avvivati e sostenuti insieme da una vasta veduta storica del grande moto religioso del Cristianesimo. Ci sono però fra le due opere delle rilevanti differenze, sia nella estensione del periodo storico che abbracciano, sia nel modo con cui principalmente lo riguardano. Mentre il Weizsâcker limita la sua esposizione all' età apostolica, il Pfleiderer si estende ancora alla età che immediatamente le succede fino alla metà del secondo secolo, comprendendo anche i così detti Padri Apostolici. A questa differenza esteriore se ne aggiunge un' altra più intima. Il Pfleiderer tratta con maggior profondità dello svolgimento dottrinale, tralasciando la storia delle comunità cristiane, la vita loro, la costituzione primitiva e l' organamento del culto, su cui gli studi dell' Hatch, ben noti anche in Germania, hanno sparso tanto luce. Onde egli non offre una storia delle persone e delle comunità cristiane come fa il Weizsäcker, bensì una storia della letteratura e delle dottrine, esponendo largamente il contenuto dottrinale degli scritti del Nuovo Testamento e discorrendo delle origini storiche di

essi. Ma l'uno e l'altro hanno il merito grande e rarissimo in tale ordine di studi e di ricerche, di una limpida e attraente forma di esposizione, da renderli accessibili anche a chi non sia iniziato a queste ardue indagini storiche.

Le idee e i criteri direttivi dell'opera, che è un rifacimento dell'altra sul « Paulinismo, » pubblicata dal Pfleiderer fino dal 1873, sono lucidamente esposti da lui nella Prefazione. È noto che il Baur aveva rappresentato il Cattolicismo come uscente dalla lenta e graduale conciliazione di quei fieri contrasti che animarono il Cristianesimo primitivo, e i cui segni la critica storica di Tubinga aveva ricercato negli scritti nel Nuovo Testamento. Codesta ampia intuizione aveva a favor suo l'analogia di altri fatti storici, e sopratutto i primi conflitti da cui sorse il Protestantismo. Ma come parve ad alcuno che il Baur avesse ecceduto nell'accentuare quei primi dissidi fra i primi Apostoli e Paolo, così fu accolta con grande favore l'opera del Ritschl sulla « origine della antica Chiesa Cattolica » (1857) dove essi apparivano come transitori e di secondaria importanza, e dove il Cristianesimo giudaico dei primi apostoli veniva ben distinto da quel cristianesimo giudaizzante che tanto vivacemente e persistentemente fu combattuto dalla predicazione di Paolo. L'opposizione così vivace fra il Pauli-

nismo e il Cristianesimo giudaico durante l'età apostolica non parve più il vero movente dello svolgimento ulteriore della Chiesa, la quale si formò sul terreno preparatole dall'Ellenismo, senza alcuna efficace cooperazione della corrente giudaica che si andava sempre più assottigliando nel seno della Chiesa. Questa nuova interpretazione storica del Ritschl accennava ad un ritorno alla dottrina dommatica dell'antica teologia protestante, secondo le quale la formazione dell'antica chiesa segna una decadenza dallo spirito dell'età apostolica, ed apriva la via a quel concetto che domina nell'opera « sulla storia dei Dogmi » di Adolfo Harnack, discepolo e seguace del Ritschl [1]; cioè che l'Ellenismo, dapprima per via del Giudaismo ellenico alessandrino, più tardi per via della Gnosi, abbia sempre più penetrato il Cristianesimo, e messolo sulla via a divenire la Chiesa cattolica; la quale nasce, dunque, non per opera di conciliazione delle due grandi correnti giudaica od ellenica, ma della compiuta sostituzione di questa a quella. Già nel secondo

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1886, spec. p. 33 segg. II vol. 1888. III vol. 1890. Contro l'idee dell'Harnack difende il punto di vista del Baur, l'Hilgenfeld *Judenthum und Judenchristenthum* Leipzig 1886, del quale è notevole uno scritto anche sull'opera del Pfleiderer nella *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie* 31 Jahrg. n. 4, 1888 p. 397-434.

secolo il Cristianesimo giudaizzante si è come ritirato dal terreno che il Cristianesimo ellenizzante audacemente conquista. Alla quale opera non contribuì, secondo l'Harnack, Paolo l'apostolo dei Gentili, almeno in quella larga misura che si suol credere; e prova principale ne è lo scarso credito che ebbe il Paulinismo nella Chiesa a cominciare dal secondo secolo.

Se non che alla stessa teologia pauliniana non si poteva dire interamente straniero l'Ellenismo; piuttosto anzi si poteva considerarlo come la prima forma, dalla quale di grado in grado si svolse la Chiesa dei gentili. Per questa via si è messo ora il Pfleiderer, respingendo del pari l'idea del Baur come quella del Ritschl e dell'Harnack sulla genesi della Chiesa dal seno del Cristianesimo primitivo. Mentre l'Harnack attenua l'importanza dell'azione di Paolo, il Pfleiderer riconosce che solo per via della predicazione di questo apostolo il germe, da cui uscì poi la chiesa, fu come trasportato sul terreno già preparato dall'Ellenismo precristiano. I due fattori, dalla cui combinazione si formò l'universalità della chiesa, sono quindi per lui la predicazione pauliniana e l'Ellenismo anteriore; e nei loro mutui rapporti, di prevalenza, di subordinazione, di fusione dell'uno nell'altro, hanno la loro ragione le forme varie dallo svolgimento primitivo della chiesa.

Penetrata com' era questa, fino dai suoi primi momenti, dello spirito di diffusione e di universalità potentemente favorito dai contatti colla cultura ellenica, non poteva lasciare e non lasciò ai cristiani giudaizzanti e conservatori della Palestina esercitare ed estendere l' azione loro ritardatrice; e se l' antico Testamento ebbe profonda efficacia anche nel cristianesimo nascente, l' ebbe non già come legge giudaica, bensì in quanto apparve come un avviamento alla rivelazione cristiana, e sembrò suscettibile di una larga e libera interpretazione spirituale. Ora codesto metodo d' interpretazione quasi allegorica aveva già fiorito sul tronco stesso del giudaismo, in Alessandria, per l' azione intima e profonda della cultura ellenica colla quale vi era entrato in contatto. L' Ellenismo alessandrino è quindi il vero antecedente dell' Ellenismo cristianizzato di Paolo, secondo il Pfleiderer che su questo punto è più d' accordo coll' Harnack di quello che egli stesso non creda. E il ritrarsi della teologia pàuliniana già nel secondo secolo non si deve punto al prevalere o a una ripresa della corrente giudaizzante, come pensarono il Baur e lo Schwegler, ma all' opposto, all' eliminare che faceva la chiesa via via i residui della teologia farisaica nel Paolinismo, e dallo svolgere sempre più gli elementi ellenici che vi erano

contenuti. Questo lavoro riuscì da un lato, all' indirizzo speculativo e mistico che condusse alla teologia gioannita, dall' altro a quell' indirizzo pratico da cui uscì come istituzione, la chiesa cattolica, e del quale il Pfleiderer trova il documento classico dove meno l' aspetteremmo, cioè nella lettera di Jacopo. Così il cattolicismo ecclesiastico non sorse da un compromesso fra i cristiani giudaizzanti e i cristiani gentili, nè da una decadenza della religione apostolica, ma fu il naturale prodotto d' un intimo e libero svolgimento dell' Ellenismo cristianizzato da Paolo.

La differenza fondamentale fra il concetto dell' Harnack e quello del Pfleiderer si riannoda, dunque, ad un punto, cioè al valore diverso che essi attribuiscono al Paulinismo. Ma in questo poi si riaccostano, a parer nostro; nel considerare l' opera di Paolo come transitoria. Poichè anche per il Pfleiderer è bensì Paolo che inizia il cristianesimo dei gentili; ma il processo storico della chiesa conduce e oltrepassare il punto di vista polemico e antifarisaico di Paolo, formando una dottrina superiore dalla quale era escluso tutto quello che di angusto ancorà racchiudeva il Paulinismo Nè d' altra parte l' Harnack ha negato che l' influenza dell' Ellenismo non si riconosca già nel Nuovo Testamento e nello stesso Paolo. E se egli ha chiamato gli gnostici i primi teo-

logi, non ha dato con questo che una formula più recisa di quello che pure il Pfleiderer riconosce quanto alla novità della gnosi [1]. E così per l'uno e per l'altro critico il cristianesimo giudaizzante ben presto perdè ogni importanza; per l'Harnack a mano a mano che la gnosi dell'età dopo Paolo ellenizzava il cristianesimo, per il Pfleiderer in quel progredire che fece la chiesa dal cristianesimo ellenizzante che Paolo oppose ai giudeo-cristiani, all'Ellenismo cristianizzato che condusse al cattolicismo.

Tutto il libro vuol essere una dimostrazione di questo assunto. Dopo avere nella Introduzione (p. 1-25) ricercato qual fosse lo stato della coscienza religiosa dei primi discepoli di Gesù dopo la morte di lui, e quale il contenuto essenziale della loro fede, consacra la prima parte a Paolo e all'opera sua (p. 26-306) Delle lettere accetta come autentiche queste: Galati, I Tessalonicesi, Corinti, Romani, Filippesi. E giovandosi di essa sopratutto, ricompone la narrazione delle lotte di Paolo coi giudeo-cristiani, e dei momenti prin-

[1] Avevo già scritte queste parole quando mi è capitato di leggere, con compiacenza, nella recensione che dell'opera del Pfleiderer ha scritto lo Schürer nella *Teologische Literaturzeitung* XIII, 21. 1888 questo stesso che io ho detto sull'accordo sostanziale del Pfleiderer coll'Harnack, quanto all'azione dell'Ellenismo sulla teologia cristiana.

cipali della sua predicazione, passando poi ad un ampia esposizione della teologia pauliniana. I dissidi fra Paolo e la comunità primitiva egli crede si siano composti assai più sollecitamente (secondo Gal. 2, 1-10 Act. 15) di quel che non abbia creduto la scuola di Tubinga. La fede in Gesù, come Messia, fu il fondamento di una nuova comunanza religiosa, superiore ai contrasti fra giudei e gentili (p. 48 s.); ma certo quando la comunità di Gerusalemme fece quelle concessioni a cui accenna la lettera ai Galati, non poteva neanche da lungi intravedere quali conseguenze a poco a poco se ne sarebbero svolte nel senso di un universalismo, per così dire, ultrapauliniano. Ma n'ebbe come un vago presentimento; e il contegno di Pietro in Antiochia, l'effetto dei messi di Jacopo, e l'insorgere di Paolo contro Cefa (Gal. 2, 11 s.) sono indizi di una reazione giudaizzante e di un periodo di opposizione sistematica contro Paolo, la quale non avrebbe avuta tanta efficacia se l'autorità della chiesa madre di Gerusalemme e del suo capo non l'avesse promossa e sostenuta. Ora codesta opposizione non mirava, secondo il Pfleiderer (p. 84 s.), a mantenere i principii della legge mosaica, ma a difendere e rialzare l'autorità dei veri apostoli contro quella di Paolo; fu piuttosto questione di persone che di principii. E, del resto, di codesti

agitatori tenaci del Giudaismo il Pfleiderer non ne ritrova se non nella comunità di Filippi. Quanto alla comunità romana, egli col Weizsäcker, col Volkmar e con altri, contro al Baur, al Mangold e l'Holsten, crede fosse principalmente composta di gentili convertiti anzichè di giudeo-cristiani (1), come n'è prova, per lui, il tono altiero con cui si discorre del giudaismo nella lettera ai Romani (c. 11, 17-25); e se vi erano dei giudei cristiani non erano gli zelatori della legge. ma, come egli raccoglie e dalla stessa lettera ai Romani e dall'altra ai Filippesi, piuttosto giudei alessandrini. Così in Corinto egli non crede di dovere ammettere, come fanno l'Holsten ed altri, fondandosi su I Cor. 1, 12, l'esistenza in un quarto partito « dei Cristini » e anche il partito giudaico che s'intitolava di Apollo, è giudaico-alessandrino. Ellenismo, dunque, da ogni parte.

Non è qui il luogo di porre in campo gli argomenti, a parer nostro numerosi e forti, che ci fanno credere a una vitalità del partito giudaizzante nella storia dei primi secoli della chiesa, ben più grande di quello che non mostrino di

(1) Mi sia lecito su questo punto riferirmi al mio scritto *Sulle idee Millenarie dei Cristiani.* (Disc. inaugurale alla R. Università. Napoli 1888) p. 28.

credere il Pfleiderer e l'Harnack [1]. E ci basta di aver rilevato questo punto in cui i due dotti teologi di Berlino si distaccano dalle vedute del Baur e della scuola di Tubinga. Procedendo nell'analisi nostra, giova rilevare come il Pfleiderer s'accordi col Weizsäcker quanto alle ragioni storiche della seconda ai Corinti, alla quale egli ammette come precedente una visita e una lettera alla comunità di Corinto. Questa lettera che intercede fra l'una e l'altra delle due lettere canoniche ai Corinti, egli la ravvisa, come già prima di lui suppose l'Hausrath, nei cap. X XIII della seconda; ipotesi non facile ad accogliersi da chi ponga mente al fatto che le allusioni della II Cor. 2 mal corrispondono a questi ultimi capitoli, e che l'unità di piano della lettera ci è assicurata dalla parole 10, 6. Anche la lettera ai Filippesi (specialmente per le parole 1, 18) conferma secondo il Pfleiderer quello che, a parer suo, risulta dal c. 14 della lettera ai Romani, cioè l'esistenza d'un cristianesimo giudaico-alessandrino che annunziava e predicava un Cristo, non molto dissimile da quello di Paolo, nel quale l'aspetto universale della idea messianica si era

(1) Differenza che l'Harnack stesso ha rilevato nella recensione del mio scritto sul « Millenarismo dei Cristiani » nella *Theologische Literaturzeitung* 1888 p. 354 s.

svolto al disopra del suo primitivo carattere nazionale.

Questa analisi dei documenti del Paulinismo apre la via al Pfleiderer per rintracciare le fonti della dottrina pauliniana ed esporre questa nei suoi punti essenziali. È questa, senza dubbio, una delle più belle parti dell' opera: poichè ci presenta una imagine viva della genesi e dell' intimo organismo del pensiero dell' apostolo. Per quel che concerne le fonti, l' A. pone in luce da un lato l' azione che esercitarono su di esso le idee farisaiche e rabbiniche, giovandosi dell' importanti ricerche del Weber; e dall' altro lato l' influsso dell' Ellenismo giudaico sul pensiero di Paolo, ch' egli sopratutto argomenta dal paragone del « Libro della sapienza » colla dottrina pauliniana della vita nello spirito. Non si però che all' autore sfuggano i tratti nuovi ed originali della dottrina pauliniana; poichè, a parer suo, Paolo « non vede più soltanto nello spirito la « potenza messianica miracolosa che si manifesta « sparsamente nei singoli impulsi ed effetti so- « prannaturali, ma la legge della vita in Cristo « immanente nei cristiani, e il principio efficace « e normativo del rinnovamento di tutto l' uomo « in una creatura nuova; principio che, pur « soprannaturale nell' origine sua, diviene nel- « l' uomo una natura nuova, un carattere per-

« manente della vita personale del cristiano, del « suo sentire, del suo pensare, del suo volere e « operare » (p. 257), onde il cristiano diviene l'imagine di Cristo (II Cor. 3, 18. Rom. 8, 2 segg). Ma se ci chiediamo donde provenga questa nuova interpretazione del valore che ha lo spirito, il Pfleiderer sa fare larga parte all'influsso che la teologia ellenistica ha esercitato sul pensiero di Paolo; nè teme di riconoscerne i segni nella forma che prende l'idea della immortalità in alcune delle lettere di lui più recenti (II Cor. 5, 1 segg. Philip. I, 23), diversa dalla schietta rappresentazione giudaica della morte come uno stato di sonno, conservata ancora in altre lettere più antiche come la prima ai Tessalonicesi e la prima ai Corinti.

La seconda parte del libro concerne la letteratura apocalittica (p. 307 358): cioè, dopo un breve cenno su Daniele, l'apocalissi di Henoch, l'apocalissi di Giovanni, e le parti apocalittiche delle lettere pauliniane, segnatamente la II ai Tessalonicesi, 2. Nè sappiamo vedere il perchè non vi si accenni, sebbene sia posteriore, alla così detta apocalissi di Baruch [1]. Come l'apocalissi di Henoch resulta da un fondo giudaico (1-36, 72-105) con aggiunte cristiane, così secondo

[1] Sulla quale cfr. Hilgenfeld *Zeitscher. f. wiss. Theologie* 1888 p. 257-279).

il Pfleiderer, il quale aderisce sostanzialmente alla ipotesi del Vischer che in Germania e fuori ha levato tanto rumore, anche l'Apocalissi di Giovanni è uno scritto originariamente giudaico rifatto più tardi da un cristiano. Dal Vischer e dall'Harnack però si discosta in questo che, secondo lui, l'opera giudaica rivela due diverse mani e due diverse mani il rifacimento cristiano, l'una dell'età di Domiziano, l'altra dell'età di Adriano. E si discosta ad un tempo dalla tradizione della chiesa e dalla scuola di Tubinga, affermando coll'Holtzmann che l'Apocalissi nè in tutto nè parte in proviene dall'apostolo di cui porta il nome. La dimostrazione però che ne dà, per quanto acuta, non riesce convincente. Principalmente perchè il fondamento che la dovrebbe sostenere, vacilla; cioè che la leggenda di Giovanni dipenda da Ireneo, e non cominci quindi prima della seconda metà del secondo secolo. Anche l'ultimo redattore dell'Apocalissi, che, secondo il Pfleiderer, sarebbe l'autore della lettera alle Chiese dell'Asia (Apoc. c. 2, 3), s'annunzia come Giovanni, e il suo scritto è accettato tosto come un'opera apostolica da quelle comunità asiatiche. E il quarto evangelista (19. 35), che in ogni modo è anteriore all'a. 150, conosce l'autore dell'Apocalissi come una stessa persona coll'apostolo e il discepolo Giovanni. La

dimora dell'apostolo in Efeso è poi, se non altro, resa probabile dall'antichissima testimonianza di Policarpo e dalla persistenza dei così detti Quartodecimani, che si collegano a Giovanni, nell'Asia minore.

Con molta larghezza si tratta nella terza parte dei libri storici del Nuovo Testamento cioè degli Evangeli sinottici e degli Atti degli apostoli. L'ordine con cui ne tratta, cioè Marco, Luca, Matteo, è anche, a parer suo, l'ordine della loro origine; abbandonando anche qui la scuola di Tubinga che conserva l'ordine tradizionale della successione dei sinottici, e ricollegandosi all'idea che Marco sia il primo evangelista (l'*Urevangelist*), già sostenuta da Bruno Bauer, dal Volkmar, dal Ritschl e da altri. Nè crede necessario l'ammettere più antiche fonti comuni, nè, come parrebbe doversi rilevare dal celebre frammento di Papia e dal piccolo frammento del papiro viennese (v, il nostro articolo nella *Cultura* 1888 n. 17-20), una distinzione fra il Marco primitivo e il Marco attuale. Il nostro secondo evangelio (che per lui è il primo) è opera « d'un sol getto » (p. 416). Valendosi di esso scrisse Luca che vi aggiunse elementi in parte attinti a fonti o tradizioni storiche, in parte dovuti all'opera sua artistica di scrittore. Dall'uno e dall'altro insieme nacque l'evangelo

di Matteo, il quale, lungi dall'essere il più antico evangelo canonico, sarebbe il più recente fra i sinottici, e nato dal bisogno di armonizzare, nell'interesse conciliativo della chiesa, le varie versioni degli evangeli. A questo fine si sarebbe giovato del così detto evangelio degli Ebrei, le cui tracce, secondo il Pfleiderer, si troverebbero anche nel quarto evangelio (cfr. p. 695, 704), ed avrebbe combattuto contro l'apostolo dei gentili (Matth. 5, 18-19), o meglio contro l'ultra-paulinismo gnostico. Ma anche a noi, come allo Schürer [1], è sembrato che questa parte del libro sopra i sinottici sia condotta con minore indipendenza di critica spassionata delle altre. Poichè le ricerche nuove sopra questa parte della primitiva letteratura cristiana fanno sempre più sentire quanto sia intricata la questione dei sinottici e dei loro rapporti, e come non possa farvisi luce senza ammettere l'esistenza di fonti comuni primitive. Questo concetto di una letteratura di evangeli presinottici e di una lenta formazione della tradizione evangelica scritta dai primitivi λόγια Κυρίου, quale può desumersi anche dal frammento di Papia (Euseb H. E. III, 39). dalla testimonianza di Celso, (Orig. Contra Cels. II, 27) e indirettamente

(1) *Theol. Literaturzeitung* 1888 n. 21 p. 516).

anche da Luca (I, 1) e da altri dati, [1] ci conduce a credere che dei sinottici ora l'uno ora l'altro può aver conservato elementi o parti di una tradizione più antica, pur riconoscendosi oggi generalmente la precedenza di Marco; e che quindi non si può più ammettere, senza incontrare gravi difficoltà, la dipendenza immediata ed esclusiva dell'uno dall'altro.

Ad ogni modo il concetto del Pfleiderer sulla successione dei libri storici del Nuovo Testamento è precisamente l'inverso di quello della critica della scuola di Tubinga e che è sostanzialmente mantenuto dal Volkmar, sebbene il Pfleiderer s'accordi con questo critico quanto alla priorità cronologica di Marco. Gli evangeli sinottici e gli Atti degli apostoli manifestano, secondo lui, un progressivo attenuarsi del Paulinismo che riesce a un vero anti-paulinismo col primato di Pietro, talchè l'evangelis di Marco rappresenta il primo tentativo di esporre nella forma narrativa della storia della vita e della passione di Gesù l'evangelo di lui come Cristo, che Paolo aveva annunziato come dottrina teologica (p. 360). Così l'evangelo di Luca e gli Atti degli apostoli che si collegano con esso, non

[1] Sui quali cfr. i miei *Studi d'antica Letter. Cristiana* 1887 p. 9, 11) e lo scritto *Gesù Cristo e i suoi recenti biografi* in Nuova Antologia 1 aprile 1891.

rivelano un naturale svolgimento verso il Paulinismo, ma un decadimento di esso che termina nel cattolicismo petrinico di Matteo, che già annunzia e proclama il primato di Pietro (16, 18-19) e pone Paolo, l'oppugnatore della legge, ben al disotto del grande apostolo del cristianesimo ancora tenace della legge (Matth. 5, 18-19). A tutto rigore la formazione e la costituzione della chiesa e della tradizione sua dovrebbe quindi, secondo il Pfleiderer, dipendere da una progressiva eliminazione del Paulinismo e da una sostituzione del cristianesimo apostolico primitivo. Ora questo non solo sarebbe un capovolgere il processo reale e storico dei fatti, ma sta in aperta contradizione coll'altra veduta del Pfleiderer alla quale sopra accennammo, che cioè lo svolgimento ideale della Chiesa stia in una naturale e progressiva elaborazione dell'Ellenismo cristianizzato di Paolo, in una trasformazione di quelli elementi ellenizzanti che erano racchiusi nella dottrina teologica e nella Cristologia di questo apostolo.

Ma questa stessa grave e capitale contradizione fra il concetto che il Pfleiderer mostra di avere sulla successione storica dei sinottici e il modo con cui intende lo svolgimento del cristianesimo nei primi secoli, ci dimostra quanto profondamente si distacchi dal Baur nella quarta

parte di quest'opera, intitolata l'Ellenismo cristiano (p. 615-786). Il vero antecedente di questo è, secondo lui, la sapienza giudaico-alessandrina, nella quale s'incontrano e si fondono le due grandi correnti della cultura greca, sopratutto il platonismo, e della rivelazione giudaica. Ma in codesto ellenismo precristiano non è vinta nè l'angustia nazionale dell'ieratismo giudaico, nè l'astratto idealismo greco. Onde non avrebbe potuto dare al mondo una nuova religione, sebbene fosse il terreno più opportuno perchè una religione nuova vi potesse metter radici. Paolo vi gettò quasi il seme dell'evangelo, e per via di questo Ellenismo giudaico cristianizzato da Paolo si riuscì a quella forma più larga di dottrina e di vita nella chiesa, superiore ad un tempo e al giudaismo ellenico e al Paulinismo. C'è dunque continuità di svolgimento dall'Ellenismo giudaico pre-cristiano, al cristianesimo ellenizzante posteriore a Paolo.

Codesta azione che ancora da lontano esercitava sulla coscienza cristiana l'Ellenismo giudaico si manifesta negli scritti, dei quali il Pfleiderer discorre in questa quarta parte; lettera agli Ebrei, prima lettera di Clemente Romano, I di Pietro, Barnaba, lettera ai Colossesi, agli Efesii, evangelio di Giovanni, che appartengono tutti alla età post-apostolica. Poichè non ci è lecito

entrare qui in tutti i particolari, ci si consenta rilevare alcuni, in cui dissentiamo dall' A. Quanto alla lettera agli Ebrei, non ci sapremo acconciare a datarla dal principio del secondo o dalla fine del primo secolo, come fa l' A., mentre le allusioni a Gerusalemme (13, 14) e al culto del tempio (9 9-10) ci conducono ad un tempo anteriore all' a. 70, ed anzi gli accenni agli avvenimenti dell' a. 64 (Hebr. 10, 32-34; 35-37; 13 7-24) ci fanno risalire vicino a quell' anno, così memorabile pei cristiani. Nè sapremo ritrarci, nonostante le osservazioni dell' A., dal considerar questa lettera come diretta contro una scuola di cristiani giudaizzanti, poichè basterebbe a persuadercene le allusioni frequenti al rituale giudaico (8, 13; 9, 10 ecc). Come poi a questa lettera si collega naturalmente la « lettera di Barnaba, » così anche rispetto a questa noi non troviamo alcuna ragione di abbandonare l' opinione da noi sostenuta (1) e che l' Hilgenfeld ci ha fatto l' onore di citare contro il Pfleiderer (2) che, cioè, sia scritta probabilmente sotto l' imperio di Nerva. Ne sapremo riportare a una data così tarda la I^a lettera di Clemente, che il Pfleiderer pone nel primo ventennio del secondo secolo. Ma quanto alla lettera ai Colossesi volentieri ci ac-

(1) *Studi d' ant. Lett. Crist.* p. 94-104.
(2) *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1888. 425.

costiamo, considerando alcuni indizi contenutivi (Coloss. 2, 8-18), alla opinione dell' A. che l' eresia combattuta in essa non sia la gnosi giudeo-cristiana, come giudica l' Hilgenfeld, bensì piuttosto una gnosi paganeggiante, che non potrebbe però aver nulla che fare, secondo che egli crede, col « partito di Apollo » in Corinto, il quale non era che giudeo cristiano.

Poichè lo gnosticismo (di cui l' A. rileva i segni, spingendosi, a parer nostro, tropp' oltre, nel quarto Evangelio) col suo elemento speculativo minacciava di deviare dal suo corso naturale la coscienza e la vita cristiana, la chiesa reagì efficacemente, da un lato colla polemica diretta, e dall' altro accentuando fortemente i bisogni pratici e morali della religione. I documenti della prima si debbono cercare, secondo l' A., nelle lettere di Giovanni, nelle lettere pastorali, in Policarpo, nelle lettere Ignaziane, nella lettera di Giuda e nella seconda di Pietro; della seconda si hanno gl' indizi nella così detta seconda di Clemente, in Erma, nella lettera di Jacopo e nella Dottrina dei dodici apostoli. In questa doppia direzione si rivela, secondo il Pfleiderer, che qui è sostanzialmente d' accordo coll' Harnack, la vera natura della genesi storica della chiesa. L' evangelio di Giovanni segna come il vertice di quel moto ascensivo del cristianesimo

verso l' Ellenismo speculativo, già iniziato da Paolo, sempre più evidente nella lettera agli Ebrei. Ma a questo moto ne succede già, dalla metà del secondo secolo, un altro che io chiamerei di concentrazione, da cui esce quello che il Pfleiderer chiama « Cattolicismo antignostico » (p. 737-891); il quale mentre da un lato è reazione contro l' elemento speculativo ed astratto della gnosi ellenica, non ha oramai più che fare col giudaismo cristiano, tenace della legge nel seno dell' evangelio. Anche nella seconda classe degli scritti sopra citati, appartenenti al periodo che succede alla età apostolica, non se ne trova, secondo il Pfleiderer, più traccia; poichè rivelano « quel cattolicismo essenzialmente pratico quale « si era formato dal cristianesimo ellenizzante « dei gentili, specie nella chiesa romana durante « il secondo secolo, per via dell' attenuazione dei « dogmi pauliniani » (p. 880).

Ora che questa opinione del nostro critico incontri gravi difficoltà, non è chi non veda. Un cristianesimo così discosto dall' età apostolica, come vuole il Pfleiderer, difficilmente avrebbe prodotto scritture che, come queste dell' ultimo periodo cattolico del secondo secolo, portano pure nomi apostolici, come Pietro, Jacopo, e Giuda. Le quali scritture presentano poi innegabili i segni di questa persistenza del giudaismo cristiano anche

entro il secondo secolo, sia per la opposizione vivace che ancora gli si muove contro in alcuni di essi, sia per il carattere giudaistico di altri. Se anche si neghi, come fa il Pfleiderer (p. 805), lo spirito anti-giudaico delle lettere pastorali sarebbe troppo contrario ai fatti il negarlo nelle lettere ignaziane, e specialmente in quella ai Magnesiani (8 e 10), e in quella ai Filadelfesi (Phil. 5): il che significa che questa corrente giudaizzante nella chiesa era ancora vivace sulla fine del secondo secolo. D'altra parte vi sono i documenti dai quali direttamente trasparisce questo spirito giudaico, e fra questi principalmente il Pastore di Erma, nonostante le osservazioni del Pfleiderer il quale, seguendo in questo il Ritschl (cfr. i miei *Studi* p. 78 segg.), riesce a trovarvi una tendenza paganeggiante; la prima parte della Dottrina dei dodici apostoli, che secondo le nuove ricerche non è che unc scritto giudaico sulle due vie della vita e della morte: e sopratutto la lettera di Jacopo. Il giudizio del Pfleiderer sull'età e sul carattere di questo scritto è direttamente opposto a quello della maggior parte dei critici, e in modo singolare a quello di un altro teologo berlinese, il Weiss. Mentre il Weiss, (1) vi trova lo spirito

(1) *Einleit. in das N. Testament*, 1886 p, 401 segg.

giudaico-cristiano, ma non l'anti-paulinismo, e la considera come un prodotto d'una età molto antica del periodo apostolico, il Pfleiderer all'incontro vi riconosce bensì le tracce d'una polemica contro Paolo, ma nega che vi sia la tendenza giudaico-cristiana e la riporta alla fine dell'età successiva al periodo apostolico. Ora a qualunque età voglia attribuirsi, è certo almeno questo, a parer nostro; che l'asprezza con cui vi è combattuta la dottriua della giustificazione per la fede e la forza con cui si vuol sostituirle la dottrina delle opere (Jac. 2, 14-26) e dell'efficacia esclusiva della legge (4, 11), e la violenta ostilità contro i ricchi espressa nell'ultimo capitolo (5), dimostrano come questo scritto sia penetrato tutto dallo spirito giudaico.

Nè solo gli scritti appartenenti ai primi due secoli della letteratura cristiana, ma i grandi movimenti ereticali nella chiesa anche nel secondo secolo, ci fanno fede di quanto vi perdurasse quello spirito, e come ad ora ad ora il vecchio tronco giudaico desse segni di vita vigorosa nei nuovi germogli. Il montanismo frigio del secondo secolo, il rifiorire del Chiliasmo nell'Asia minore, la eresia dei così detti Quartodecimani e la grande controversia della Pasqua che minacciò di dividere la chiesa d'Asia dalla chiesa d'Occidente, sono tutti fatti che si ricollegano inti-

mamente al cristianesimo giudaico della primitiva età apostolica, nè si spiegherebbero senza riconoscere la persistente efficacia di questo.

In qualunque modo si voglia giudicare però su queste differenze sostanziali che passano fra le scuole critiche, specialmente tedesche, nel valutare la diversa importanza e la proporzione delle varie correnti ideali che concorsero alla formazione storica della chiesa, ci sia lecito qui il chiudere l'esame dell'opera del Pfleiderer con una considerazione generale. C'è nella maggior parte dei critici tedeschi che hanno dopo il Baur sparsa tanta luce sulle origini del cristianesimo, una tendenza comune ad escludere o almeno a non fare la debita parte al germe posto dalla stessa predicazione di Gesù. Il costruire con soli concetti, e il voler ricomporre colle sole correnti ideali, ellenica e giudaica, il processo storico del cristianesimo dei primi secoli, è un ricadere in quella critica astratta e schematica che dimentica la vita e con essa la gran parte che ha l'iniziativa delle grandi personalità nella storia delle religioni. Senza l'evangelio del fondatore del cristianesimo non s'intende nè l'opera diffusiva di Paolo, nè la tenacità conservatrice degli apostoli di Gerusalemme. Il rapido e vasto moto d'irradiazione del cristianesimo, anche nei primi due secoli, è soprattutto l'effetto

del germe posto dalla dottrina e dall'insegnamento di Gesù; poichè la fede in lui è come il centro e l'anima della vita cristiana, ed è ciò che riunisce le più lontane comunità della giovine chiesa, il terreno comune alle più opposte direzioni che si formarono nel seno di essa. È come l'eco della parola di lui che si perpetua nella chiesa dei primi secoli, e che sentiamo vibrare nelle parole di Clemente Romano (Corinth. I, 34); « e noi concordi, raccolti come in una sola « coscienza, grideremo ad una voce ardentemente « verso di Lui per divenire partecipi delle sue « grandi e gloriose promesse. »

LA PASQUA AI TEMPI DI CRISTO

E NELL' ANTICA CHIESA

(Dal Fanfulla della Domenica A. 1886-87).

I.

Riportiamoci, se vi piace, col pensiero alla domenica 2 aprile dell'anno 33, quando Gesù di Nazareth rientra per l'ultima volta in Gerusalemme.

La via che vi mena da Gerico, giunta a Betania rasentando il colle detto degli Olivi, svolta, e la città santa, fin qui nascosta, si scuopre iu un tratto alla vista. La breve valle del Cedron sola divide lo spettatore dal muro orientale della città. Betania, piccolo villaggio, posto a cavaliere della collina, circondato tutta da palme e da oliveti, guarda da una parte il versante del Giordano e del Mar Morto, e dall'altra la grande Gerusalemme. A questo punto della via si svolge in quel giorno, la festa delle palme, una scena pietosa. Gesù come prima vede la città, piange su di essa (Luc. 19, 41). Non sa l'infelice qual sorte le sovrasti; i nemici fra poco l'assedieranno,

e, presala, non lasceranno pietra sopra pietra, poichè non ha conosciuto il tempo della sua visitazione.

Allora però la città si mostrava in tutta la sua superba e fastosa grandezza. L'aspetto suo era d'una città forte e inespugnabile. Un'alta muraglia si inalza al di là del torrente Cedron, prima di passare il quale s'attraversa il piccolo ma popoloso sobborgo di Betfage. Due grandi edifici emergono sugli altri della città, veduta da questo punto; il Tempio che lancia le sue aguglie dorate nell'azzurro del cielo, e il palazzo d'Erode. Più in là è la torre Antonia. La città ha una doppia cinta di mura; alle quali più tardi Erode Agrippa I aggiungerà una terza dal lato di Nord. Da questo declivo un ponte congiunge al tempio il colle degli Olivi, cui la prossimità di questo santuario dà un carattere sacro; accresciuto poi dalle venerate tombe degli antichi profeti sul versante che guarda il tempio, che Gesù un giorno additava ai Farisei, quando sotto il portico di Salomone, li rassomigliava a que' sepolcri imbiancati (Matth, 23, 27). Dalla parte opposta, all'occidente, fuori delle mura della città e in faccia alla torre dell'Ippico, sorge quel colle desolato e nudo detto il cranio (golgotha), dove fra pochi giorni sarà inalzata la croce al profeta di Nazareth, che nei dì più se-

reni deliziava le turbe rapite dalla sua parola, nella predicazione della ridente Galilea, là sul lago di Tiberiade.

La città, secondo Giuseppe Flavio, non misura più di 33 stadi di circonferenza, nè conta ordinariamente più di centomila abitanti. Ma in quei giorni cominciava un'enorme affluenza, perchè il momento della gran festa di Pasqua s'avvicinava, e cominciava la settimana degli azimi. Gl'Israeliti salivano allora a Gerusalemme da tutte le parti della Palestina. La confusione e il movimento erano grandi per le vie. I pellegrini difatti vi accorrevano in così gran numero che il re Agrippa, volendo sapere quante persone fossero in Gerusalemme per la Pasqua, si dice ordinasse ai sacerdoti di contare gli agnelli immolati, e ne furono contati seicentomila (1). I Giudei di Galilea salivano alla città santa in pittoresche carovane, composte di persone dai dodici anni in su, cantando per via i Salmi detti dei Pellegrinaggi. Gli stranieri alloggiavano, come potevano, sotto le tende costruite per la circostanza presso la città, o nelle castella vicine. Gesù stesso

(1) Calcolando dieci persone per agnello avremmo circa 6 milioni, secondo lo Stapfer. *La Palestine aux temps de Jésus-Christ,* 1885, pagina 419. L'Hausrath, *Neutestament. Zeitgeschichte* 1872-75, parla invece solo di 3 milioni. Joseph. *De bello Iud.,* II, 14. 3. VI, 9, 3.

alla sera, dopo aver disputato e insegnato nel tempio ritornava a Betania (Marc., XI, 11, 19. Matt. 26, 6) oppure si ritirava al monte degli Olivi (Luc., 21, 35. Joh, 8, 1).

L'antica *pasckh* semitica era la festa del ritorno della primavera. Cadeva infatti in quel tempo in cui la natura risorge a nuova vita. Ma oramai di questa antica origine naturalistica s'era perduta ogni memoria; nessuno vi pensava più. Colla Pasqua allora si celebrava solennemente la liberazione degli Israeliti dall'Egitto. La festa durava sette giorni, e cominciando il 14 Nisan al cadere del sole, terminava al 21 (Luc., 11, 43). In quei giorni non era lecito ai credenti abbandonar la città, e gli stessi discepoli d'Emaus a notte rientrano in Gerusalemme (Luc. 24, 33). Sulla sera del 14 si sceglieva l'agnello senza difetto e senza macchia che doveva poi essere immolato al tempio. Fra gli altri in quell'anno eran due discepoli, Pietro e Giovanni, a cui il Signore aveva commesso di preparare la Pasqua. Era costume di portar l'agnello sulle spalle, e all'entrata del tempio presentarlo ai sacerdoti, come olocausto pasquale; e sull'altare degli olocausti veniva sgozzato, mentre intorno una gran folla aspettava la sua volta pel sacrificio. Il suono della tromba ne dava ogni volta il segnale. Il sangue, raccolto dal sacerdote, era versato intorno

l'altare, e di qui per canali sotterranei scolava nel torrente Cedron; le viscere della vittima si gettavan nel fuoco. Poi dopo breve preghiera si levava l'agnello immolato, e si portava ai commensali che attendevano l'ora del mistico pasto, a cui si prendeva parte adagiati, secondo il costume classico e orientale d'allora. Un tempo il pasto pasquale si prendeva stando in piedi, col bastone in mano, come in atto di partire, in ricordo della partenza dall'Egitto, di quella notte memoranda e solenne in cui Israele fu liberato dal lungo e penoso servaggio. Ma oramai questo costume era caduto in dissuetudine, e al primo secolo la cena pasquale avea preso carattere e forme d'un rito religioso; perchè la presenza ad una stessa tavola per gli orientali fu sempre il segno dell'unione spirituale.

Seduti alla mensa, per quattro volte la coppa circolava fra i commensali. Dopo aver vuotata insieme la prima, si dava l'acqua alle mani. Quegli che presiedeva alla cena, spezzava il pane e lo distribuiva. Fu in quella sera del 14 Nisan dell'a. 33, mentre circolava la prima coppa, che Gesù, colto da mestizia, esclamò: « Io ho molto desiderato di mangiare questa Pasqua con voi, prima che io soffra. Imprerocchè vi dico che non ne mangerò più, finchè non sia compiuto il regno di Dio » (Luc., 22, 45). I discepoli, che più volte

avevan mangiato con lui, serbarono vivo ricordo delle solenni parole, colle quali pareva loro ch' egli volesse nell' ultima cena assicurarli dell' immancabile presenza del suo spirito in mezzo a loro, e raccomandare la loro unione spirituale nella ricordanza nel comune maestro.

Imbandite poi dell' erbe amare, queste venivan mangiate cogli azimi. Quell' erbe, condite d' aceto, ricordavano il duro servaggio d' Egitto. « Questa, diceva il capo della mensa a uno dei commensali che secondo il rito per due volte lo interrogava sul significato di quella imbandigione, questa è la Pasqua che noi mangiamo, perchè Dio passò sopra le case dei nostri padri in Egitto. Noi mangiamo di quest' erbe amare, perchè gli Egiziani resero amara la vita ai nostri padri in Egitto. » Passata poi in giro la seconda coppa, prendeva i pani azimi dicendo: « Noi mangiamo di questi pani senza lievito, perchè non vi fu tempo di lasciarli fermentare, prima che Dio si rivelasse ai nostri padri. Lodiamo, esaltiamo, magnifichiamo colui che ci ha condotti dal servaggio alla libertà, dal dolore all' esultanza, dalle tenebre alla gran luce. Diciamo dunque: *Halleluiah!* Gloria al Signore. »

Allora l' assemblea cantava i Salmi CXIII e CXIV. Spezzato indi il pane, mangiato di esso e dell' erbe dopo avere rese grazie per l' uno e per

l'altre, si divideva e si distribuiva l'agnello fra i commensali, recitando anche per questo le preghiere. Mangiato l'agnello, il pasto pasquale era finito. Si girava la terza coppa, detta « coppa della benedizione », quella con cui Gesù istituì allora la comunione del vino (Luc. 22, 20. I. Cor. 11, 24). Dopo l'ultima coppa, si cantava la seconda parte dello *Hallel*, e si levavan le mense [1].

All'indomani, 15 di Nisan, era il giorno della gran festa. Nè in questo nè nel seguente era lecito lavorare. Si offriva allora al tempio un manipolo della nuova mèsse, poichè la festa serbava ancora questo vestigio dell'antica origine sua, e il Sanhèdrin dichiarava solennemente aperta la stagione della mietitura.

Ma in quell'anno la festa pasquale fu turbata da un lugubre dramma. Il maestro di Nazareth era stato suppliziato al cospetto di tanto popolo. Gli animi ne rimasero profondamente commossi; ma i suoi fidi, come prima si riebbero dallo sgomento, ricordarono quelle parole solenni di promessa che egli fra poco sarebbe ritornato in mezzo a loro. Gesù di Nazareth risorse allora nei loro cuori, e la festa giudaica si trasformò per essi in una commemorazione annuale del Cristo risorto.

[1] Math., 26, 30. Marc., 14, 26.

Così la grande festività nella storia rappresenta tre grandi risurrezioni: la risurrezione della natura, quella di un gran popolo, quella del figlio di Dio.

II.

Ma oramai la nuova idea doveva trionfare, oscurando l' antica. La fede nella risurrezione di Gesù di Nazareth che si svegliò negli animi dei suoi primi seguaci dopo il primo sbigottimento, e vi si diffuse come raggio di luce con mirabile rapidità, portava un profondo mutamento nella piccola comunità cristiana sorta in mezzo alla società giudaica; poichè l' idea di Gesù risorto veniva per essa a sovrapporsi al ricordo della liberazione d' Israele dall' Egitto, celebrata nell' annuale Pasqua di quel popolo. Se non che il trionfo d' una idea nuova e grande, anche quando l'avvenire è suo, non avviene se non a prezzo di contrasti vivi e continui, nei quali essa si determina s' illumina, si rafforza fino al momento in cui la luce che porta nel mondo non valga ad oscurare la consuetudine antica di un intero popolo, che a questa riannoda il ricordo più grande della sua vita e della sua storia. La religione nuova che fino dalle origini sue più o meno chiaramente tende a divenire universale e umana,

solo a poco a poco e con un processo faticoso si svincola dalle forme e dallo spirito dell'antica nel cui seno si formò dapprima; e i riti, le forme del culto, le festività cristiane non conquistano un significato loro proprio, nè affermano la loro indipendenza dal Giudaismo, se non quasi dopo due secoli.

Le controversie che scoppiarono sul declinare del secondo secolo, nel seno della Chiesa, sul giorno da assegnare alla Pasqua cristiana, si riannodavano a un complesso d'idee, di sentimenti, che costituivano l'intima essenza e il significato ideale del Cristianesimo. Lo spirito di carità che affratellava, nella lotta contro i nemici esterni, tutte le Comunità Cristiane nel primo secolo, aveva temperate o velate le differenze fra coloro che come cristiani non vedevamo nella religione nuova che una continuazione, anzi un adempimento del Giudaismo, nell'evangelio una conferma della legge mosaica, e gli altri che, come Paolo, nella legge nuova sentivano abrogata l'antica, nella parola di Gesù vedavano il codice di tutti i popoli, nel sacrificio di lui la redenzione non d'Israele solo ma del genere umano. Se non che di fronte a certe necessità della vita religiosa, questa spesso non avvertita o dissimulata diversità d'interpretazioni doveva convertirsi in aperto e vivace dissidio. Tale fu

la conseguenza della necessità di fissare il ciclo pasquale nella Chiesa.

Paolo aveva affermato che coll' abrogazione della legge e della giustificazione per via della opere, dovesse anche escludersi l' osservanza delle festività giudaiche, e quindi anche della festa pasquale (Gal. 4, 10). Al più, tali feste potevano concedersi, sempre nel senso cristiano, ai giudeo-cristiani zelanti (Rom. 14, 6). Ma il significato dell' olocausto pasquale era oramai adempiuto nel sacrificio di Cristo, il quale era la vera Pasqua, il nuovo agnello che si doveva sostituire all' antico (I Cor. 5, 7.) Ora appunto nell' Asia, dove Paolo nelle comunità di Galazia aveva così vivamente combattuto l' introdursi delle feste giudaiche, alcuni degli Apostoli primi, Giovanni e Filippo, avevano portata la celebrazione della Pasqua nel 14 Nisan, cioè il quattordicesimo giorno dopo il plenilunio dell' equinozio primaverile, giorno, come dicemmo, in cui cadeva la Paqua giudaica. Sull' autorità di questi si appoggiava Policarpo, un discepolo di Giovanni, e capo della Chiesa d' Asia, contro il vescovo romano Aniceto (Euseb. H. E. V, 24, 14), che fedele alla tradizione dei suoi maestri, celebrava in quel giorno la Pasqua cristiana. E così faveva la maggior parte delle chiese d' Asia. Così avevano fatto

Trasea, Sagari, Papirio, e il vecchio Melitone di Sardi. Nè solo l'autorità dei primi e venerati capi della Chiesa pareva desse loro ragione; si anche la tradizione degli stessi più antichi evangeli. I sinottici, e sopratutto Matteo (26, 17) attestavano che Gesù, prima di morire, aveva mangiata la Pasqua coi suoi discepoli, il 14 Nisan, e che era morto quindi il giorno seguente, il dì della gran festa. Solo il quarto evangelio, che è certo del secondo secolo, accenna sdegnosamente alla Pasqua giudaica (Joh. 6, 4), e lungi dal farvi prender parte a Gesù, lo fa morire il giorno stesso del pasto pasquale, quasi ad indicare la sostituzione del nuovo agnello, secondo il concetto di Paolo; laddove Giovanni, di cui porta il nome, come ci attesta il suo discepolo Policarpo, seguiva la tradizione della Pasqua giudaica (Euseb. V, 24, 16).

Vi era dunque una doppia ragione perchè dovesse prevalere fra tutte l'opinione e il costume d'una Chiesa che voleva divenire universale. Prima, la necessità di stabilire l'accordo e l'ordine disciplinare fra le Chiese, l'una delle quali commemorava la morte e digiunava ancora, quando l'altra già celebrava la resurrezione e levava cantici d'esultanza e di gloria. Ma la ragione più intima era nella tendenza oramai irresistibile della Chiesa cristiana a sciogliersi da ogni rapporto o forma di culto che ricordasse

le sue origini giudaiche. La coincidenza della Pasqua cristiana colla festività giudaica doveva ad ogni patto evitarsi, e contrapporsi a questa la commemorazione della morte del Signore in quel giorno. Non si negava dalla Chiesa, come aveva fatto Paolo, l'osservanza della festa in quel giorno; poichè le chiese asiatiche non sapevano o non volevano abbandonare in tutto la consuetudine giudaica, come quella che pareva quasi confermata dallo stesso Gesù, che aveva mangiata la Pasqua col suo popolo. La differenza fra l'uso occidentale e l'orientale, o, come li chiama l'Hefele, l'uso comune e quello « secondo Giovanni » non era certo un contrasto fra un partito giudaico o ebionitico e un partito cristiano. Gli uni e gli altri celebravano concordemente una Pasqua cristiana, cioè la festa di Cristo risorto. Il nodo della questione era invece tutto qui. Se Cristo, secondo i sinottici, ha mangiata la Pasqua giudaica, questa non è punto annullata dalla Pasqua cristiana. Se invece, secondo il quarto evangelio, era morto il giorno della preparazione, nell'ora cioè in cui s'immolava l'agnello nel tempio, la Pasqua giudaica veniva ad esser cancellata nel sangue di Cristo.

La controversia s'era accesa più volte, anche dopochè nel 155 in Roma Policarpo di Smirna

non si era potuto accordare su questo punto con Aniceto vescovo di Roma. Ma dapprima lo spirito di reciproca tolleranza aveva prevalso sul dissenso delle persone; e se Melitone scriveva ai fedeli di Laodicea dopo la morte del loro pastore Sagari, mantenendo la tradizione giudaica (Euseb. IV, 26, 3), Apollinare di Jerapoli, scrivendo in difesa della pratica romana un libro « sulla Pasqua », serbava una gran temperánza nè osava accusare la tradizione giudaica, ma si limitava a giudicarla frutto d'ignoranza, opponendole l'autorità del quarto evangelio (Chron. Pasc. p. 13). Le due diverse consuetudini si mantennero però, l'una seguita universalmente dalle chiese asiatiche, l'altra presso le chiese occidentali, che tutte prima o poi si conformarono all'uso romano (Eus. V, 24, 14).

Se non che verso gli ultimi anni del secondo secolo, e proprio nel 194, la scintilla, fin qui nascosta, divampò. Le chiese dell'Asia persistevano nell'uso antico. Roma, avida dell'unità e dell'egemonia, volle imporsi a tutta la cristianità. Per invito di Vittore allora vescovo di Roma, si tennero molti sinodi episcopali, si scrissero molte lettere come quelle dei vescovi di Palestina nel concilio presieduto da Teofilo di Cesarea e Narciso di Gerusalemme, le lettere dei vescovi del Ponto, presieduti da Palma come il più anziano,

le lettere delle chiese di Gallia di cui era capo Ireneo. Tutti questi concilii riconobbero concordemente la necessità di trasferire la Pasqua alla domenica, e farne la festa della resurrezione. Non per questo si piegarono le chiese d'Asia, gelose custodi della tradizione apostolica; e levarono, per bocca del vecchio Policrate vescovo di Efeso, una solenne ed aperta protesta in una lettera da questi inviata alla Chiesa di Roma. (Euseb. V, 24, 2).

« Siamo noi che celebriamo il giorno vero, « senza aggiungere nè toglier nulla. In Asia ri- « posano quelle grandi glorie, che risorgeranno « il giorno della venuta del Signore, quando « verrà nella gloria dei cieli, e risusciterà tutti « i santi. Filippo, uno dei dodici Apostoli, che « riposa in Jerapoli, e due figlie di lui che in- « vecchiarono fanciulle, e un'altra figlia di lui « che comunicava collo Spirito santo, e riposa « in Efeso. Così Giovanni, quegli che riposò sul « seno del Signore, e fu sacerdote e portò il « pallio (sacerdotale); martire e dottore, che ri- « posa in Efeso. Così Policarpo, che in Smirna « fu vescovo e martire, e Trasea vescovo e mar- « tire di Eumenia, il quale riposa in Smirna. « E che occorre dire di Sagari vescovo e mar- « tire morto in Laodicea? e così Papirio il beato, « e Melitone il celibe che osservava in tutto

« secondo lo Spirito santo, e riposa in Sardi,
« aspettando la venuta nei cieli, quando resu-
« sciterà dai morti. Tutti questi osservarono il
« giorno quattordicesimo della Pasqua, secondo
« l'evangelio, nulla mutando ma seguendo la
« regola della fede. E io pure, Policrate, il più
« piccolo fra voi, secondo la tradizione dei miei
« maggiori, di cui alcuni ho seguiti (poichè sette
« fra i miei maggiori furon vescovi, ed io l'ot-
« tavo); i quali tutti celebrarono quel giorno in
« cui il popolo s'astiene dal lievito *(mangia gli*
« *azimi)*. Io dunque, o fratelli, che ho sessan-
« tacinque anni nel Signore, che ho avuti rap-
« porti coi fratelli di tutta la terra, che conosco
« tutta la Scrittura santa, non mi muovo per le
« cose che ci si minacciano. Giacchè i miei mag-
« giori dissero « conviene obbedire a Dio anzichè
« agli uomini »..... Potrei far menzione dei ve-
« scovi qui presenti, che voi chiedeste io convo-
« cassi, come feci; dei quali se trascrivessi i nomi,
« sarebbero molti. Questi hanno veduto me, uomo
« così dappoco, e hanno approvata questa lettera,
« sapendo che non per nulla porto questi capelli
« bianchi, ed ho vissuto sempre secondo il Si-
« gnore Gesù ».

Un vivo sdegno suscitarono le ardite parole di questa lettera nell'animo di Vittore vescovo

di Roma. Lanciò la scomunica, dichiarò di separare dalla Chiesa universale la provincia più illustre ribelle alla disciplina romana, e pronunciò l'esclusione delle chiese asiatiche dalla comunione cristiana. Ma la violenta misura spiacque agli altri vescovi; fra i quali Ireneo di Lione, che pure aveva adottato la pratica romana, disse in questa occasione una solenne parola di pace. Repugnava a lui il pensare che le chiese madri, a cui si collegavano i più antichi ricordi della Chiesa, fossero separate dalla Chiesa una e universale, e con vive parole dissuase Vittore dal violento proposito. Si ricordasse che i suoi predecessori sulla cattedra di Roma, pur non osservando la Pasqua giudaica, conservarono la pace colle chiese che l'osservano e mandarono loro l'eucarestia; che Policarpo e Aniceto in Roma, pur non riuscendo ad accordarsi su questo punto, si dettero il bacio di pace. La comunione della fede dover supplire al dissenso nel digiuno e nelle pratiche del culto. (Eus. V, 25).

Questo elevato spirito di tolleranza, questo soffio di pace e di carità distolse Vittore dal fiero disegno, e salvò nel secondo secolo la Chiesa da un grave scisma fra l'occidente e l'oriente. Oramai alle chiese d'Asia si doveva lasciare piena libertà, mentre Roma continuava attivamente la propaganda contro l'uso giudaico. E se Clemente

Alessandrino da un lato si argomentava di conciliare i dati degli evangeli sinottici con quelli del quarto evangelio (Chron. Pasc. 14, 1), Ireneo dall'altra combattè un sacerdote romano, Blasto, che tentò d'introdurre l'uso asiatico in Roma. (Eus. V, 15). Il concilio di Nicea definì inappellabilmente più tardi la questione. Quel partito che seguiva la tradizione di Giovanni e di Filippo e degli antichi capi della Chiesa orientale, a poco a poco assottigliato e isolato, si considerò come una setta eretica, e per la loro stessa fedeltà alla tradizione furono esclusi dal seno della Chiesa col nome di *quartodecimani*. La vittoria e l'avvenire era, qui come sempre, di chi portava una nuova idea feconda di più ampi svolgimenti, l'indipendenza e l'unità della Chiesa cristiana.

NOTE DI LETTERATURA E D'ARTE

GLI DEI DELLA GRECIA

di

F. Schiller ed E. Heine.

(Fanfulla della Domenica, 1 Agosto 1880).

I.

Federico Schiller ed Enrico Heine cantarono ambedue « Gli dei della Grecia » (*Die Götter Griechenlands*), cioè la creazione più estetica del mondo classico [1]. Come poeti, la ragione del loro canto è essenzialmente artistica. Non è per un motivo morale o religioso che ammiran quel mondo divino, ma perchè e scienza e morale e religione erano nell'anima greca « rivestite del magico velo della poesia », mentre oggi sembra cospirino tutte contro di essa. « Il poeta, scrive lo Schiller al Koerner, non tratta mai il reale, ma sempre e soltanto l'ideale; onde e' non si occupa mai nè di morale nè di religione, ma soltanto di quelli aspetti di esse che vuol comprendere nel suo canto ». Ora la legge, la forza che governava il mondo antico era la bellezza.

[1] Dei *Götter Griechenlands* dello Schiller abbiamo due edizioni. Terremo conto delle loro differenze.

La natura quale l'intende la scienza non apparisce più amabile allo Schiller, perchè non ha più lo splendore della natura mitologica. Ed anche l'Heine odia i nuovi Dei, non per altro se non perchè son « tristi » e muti d'ogni luce di poesia.

Se non che l'Heine non sente, come lo Schiller o come lo Shelley o il Leopardi, tutto l'incanto onde il mondo degli Dei pagani rivestì ed animò la natura. Egli ammira bensì le stupende forme degli Dei greci; ma non li ama in quanto abbellivano la vita. Lo Schiller invece canta gli Dei perchè « reggevano il bel mondo, col dolce vincolo della gioia », perchè « allora fluiva in tutto il creato la pienezza della vita », quando « le Oreadi popolavano i monti, in ogni albero viveva una Driade, e dall'urna delle dolci Najadi scaturiva l'onda dall'argentea spuma ». Tutto era giocondo e sereno in quella natura, e alla spensierata giovinezza degli Dei rispondeva lo splendore del culto e dei templi inalzati alla beltà deificata.

Nè solo la vita e la natura apparivano all'antico in tutto il loro dolce incanto; ma fin anche il concetto della morte e della vita futura nulla avevano di tenebroso e di spaventevole. « Nessun pauroso fantasma circondava il letto del moribondo. Un bacio accoglieva l'ultimo anelito della vita, e un genio capovolgeva la sua

fiaccola ». Nell'altra vita gli affetti umani si continuavano, e « all'ombra dei mirteti dell'Eliso », Admeto riabbracciava Alceste e Filottete ritrovava le sue armi.

Quest'intima e armoniosa unità del mondo degli uomini e degli Dei sembra allo Schiller la ragione vera della perfetta idealità dell'uomo greco. Quando il Dio scendeva nei sacri campi d'Ilio e combatteva a fianco dell'uomo, divenendo quindi veramente umano, l'uomo si sollevava tanto più verso il mondo divino

> « Da die Götter menschlicher noch waren,
> Waren menschen göttlicher ». (1ª ed.).

L'Heine all'incontro contempla il Pantheon risorto nella sua fantasia in tutta la sua maestosa grandezza. Il figlio di Cronos è il re del cielo, è il Giove omerico, dalle chiome scuotenti l'Olimpo, pieno ancora dell'orgoglio antico. Giunone è la Dea severa e sdegnosa; e gli Dei appariscono come « mostruosi fantasmi » « in forme gigantesche » « come imagini colossali ».

II.

Dato questo intimo nesso che lo Schiller sente fra gli Dei della Grecia e le sorti della natura, è logico ch'egli lamenti e commiseri la solitudine di essa ora che gli Dei l'hanno deserta.

Non così l'Heine; il quale sente pietà per gli Dei che tramontarono colla civiltà onde furon creati. La vicenda infaticata che travolge tutte le cose, ei la contempla anche nel mondo divino, dove « li Dei giovani cacciano i vecchi ». Quella lotta che le Eumenidi d'Eschilo avevano rappresentata fra le antiche divinità pelasgiche e le nuove divinità olimpiche, si ripete qui fra gli Dei della Grecia e quelli delle nuove religioni. Giove un giorno spodestò Crono suo padre; ora i nuovi Dei hanno detronizzato il parricida. Vi è una Nemesi occulta nel mondo divino come in quello degli uomini. Quello stesso fenomeno naturale che allo Schiller fa sentire la mancanza della forma personale del Nume che un giorno gli dava anima e vita, e in lui risveglia un doloroso rimpianto, nella poesia heiniana si va trasformando nelle stesse divinità dell'Olimpo. Le nubi che appariscono all'Heine come « imagini smisurate delli Dei, di lucido marmo », a poco a poco non sono più nubi », sono gli stessi Dei, gli Dei dell'Ellade ». Il poeta ne sente l'alito sacro; le loro forme stupende prendon rilievo, egli le vagheggia; ma s'accorge che non hanno più vita.

Poichè la grazia e la beltà degli antichi Dei per lo Schiller si diffonde e s'estende a tutta la natura in ogni sua manifestazione, il contrappo-

sto fra la bella natura dei miti greci e la natura *spersonificata* e spogliata dell'antica vita dalla fredda scienza è per lui naturale e spontaneo; quanto spontaneo e naturale sorge nella lirica heiniana l'altro fra il mito ellenico e gli Dei della religione nuova. L'Heine s'indugia nel pungere col sarcasmo il nuovo spiritualismo religioso. I nuovi Dei sono troppo astratti ed incorporei. È la scienza che si solleva all'idea, ma l'arte ha necessariamente che fare coll'individuo e col concreto. Inoltre essi sono troppo « umili e tristi »; per essi — dice altrove — appassirono i fiori della vita, e il mondo si riempì di fantasmi ».

Anche lo Schiller [1] lamenta che a un mondo di Dei sia succeduto un Dio solo, inaccessibile, incorporeo, che vive « nelli spazi inabitati e nel lungo corso dei tempi non vede eternamente che la sua propria imagine » (1ª ediz.); ma quel che più gli duole è che la natura senza gli Dei sia inanimata, dopochè essi « portaron via con sè ogni bella e alta cosa, tutti i colori e l'armonia della vita. Tutto il succo della sua lirica sta nell'opposizione fra la bellezza della natura e della vita nel politeismo pagano, e la muta solitudine

[1] Su questo insiste assai più nella prima che nella seconda edizione.

della natura deserta di Dei. Non è tanto l'idea cristiana, come per l'Heine, quanto la scienza che svestì la natura dei suoi magici incantesimi. La natura è *entseelte* perchè *entgoetterte;* e procede monotona, uniforme, per le sue vie infinite e deserte. Dal giorno che il Newton proclamò la legge dell'attrazione siderale, tutto è governato da forze meccaniche; le stagioni s'alternano con regolare vicenda, li astri si muovono intorno ad un centro, il mondo si regge per propria virtù, nè ha più bisogno che gli Dei sien presenti in ogni fenomeno. Ma con questo anche ogni vivo rapporto colla natura è finito; la natura non risponde più come eco pietosa ai dolori, non esulta alle gioie dell'uomo, e s'avanza severa e solitaria nel suo immensurabile cammino.

III.

E colla giocondità della natura è perduta anche la giovinezza dell'umanità. Lo Schiller ha una fede invitta in quel mondo. Sono gli Dei « discendenti dal cielo » che fanno divini anche gli uomini, e il poeta con quel mondo ha perduta « ogni gioia e felicità (1ª ediz). Per lui « tutti i fiori son caduti dinanzi al gelido soffio del Nord » (2ª ed.), e a questo triste spettacolo dal profondo del cuore il poeta erompe

in un grido e come in un sospiro di nostalgia infinita.

O bel mondo dove sei tu?
Ritorna o Aprile della natura.

Il sarcasmo e l'*humour* heiniano non s'accorda invece con alcuna idea religiosa. Sien nuovi o vecchi, il poeta non ama punto gli Dei; e il suo ideale è opposto non meno all'ideale cristiano che non sia all'antico. Se per un momento gli Dei pagani trovan grazie, è perchè sono spodestati dalle nuove divinità. In quel punto una sacra pietà gl'invade l'anima, nel contemplarli lassù solitari vagare nottetempo come tante fantasime, mentre « timidi e tristi » sono gli Dei che regnano in vece loro. Allora egli vorrebbe combattere in loro difesa, rialzare i loro altari, restaurare il loro culto; impeto subitaneo e violento che fa singolare contrasto al tono melanconico e sentimentale della lirica dello Schiller.

Ma da questa sfiducia nell'ideale classico nasce qui la scettica ironia, scoppia l'*humour*, elemento tutto proprio della poesia moderna, specie della lirica heiniana. Non solo l'Heine rappresenta questi poveri Dei in atto di sovrani spodestati, ma irride alla loro sorte. Dopo aver descritta la divina maestà del Giove Omerico, rompe a un tratto in questa esclamazione. « Quelli erano

i bei tempi, o Giove, quando tu dal cielo godevi di fanciulli, di ninfe, di sacrifici »! — Atene con tutta la sua sapienza non riesce ad arrestare l'inesorabile ruina del vecchio olimpo. Non basta. Gli Dei se ne vanno; ma il poeta si compiace di schernire li Dei decaduti. L'uomo, egli conclude, è più generoso degli Dei perchè nelle lotte divine ei parteggia pei vinti, mentre essi nelle battaglie umane favorivano il vincitore.

Qui trapela dappertutto l'umorismo. Il ridicolo è l'ultimo colpo che uccide gli Dei antichi. Ma non son risparmiati per questo i nuovi. Questi son troppo sovrumani per divenire forme estetiche; li antichi numi eran troppo vicini agli uomini per esser divini. Se lo Schiller aveva cantata la poesia di questa gioconda fratellanza degli uomini e degli Dei, e rimpianta la loro recente separazione, l'Heine ne trae motivo di fine ironia.

IV.

L'ammirazione degli Dei antichi è divenuta per l'Heine così una illusione e niente più. Quelle nubi che s'eran cangiate nelle superbe forme dei Numi si son dileguate; la ragione ha dispersi i sogni della fantasia, e nulla più resta al poeta. Ma lo Schiller rimane in quella fantastica penom-

bra del sentimento che genera la illusione. Ei sa bene che il mondo degli Dei greci come realtà storica è tramontato per sempre, ed è irrevocabile. Ma vi serba fede ancora come in un eterno ideale dell'arte: poichè nel regno del pensiero diviene immortale quello che nella realtà e nella vita è fuggevole. Là, in quel mondo tace il soffio violento del tempo, là si librano ancora vive le forme stupende degli Dei, e vivono eterne come ideali di bellezza e di poesia.

Was unsterblich in Gesang soll leben,
Mus in Leben untergehn

o come ha detto, dopo lo Schiller, il Carducci,

Muor Giove, e l'inno del poeta resta.

Così i due poeti degli « Dei di Grecia » stanno in perfetto contrasto pel loro ideale artistico, per la natura e l'indole della loro immaginazione. L'uno ha quella instabilità irrequieta che gli consente da entusiasmi e fervori di apostolo, il passare poi ad un amaro sorriso dopochè la ragione ha disfatto l'ideale vagheggiato poc'anzi. L'altro, lo Schiller, coll'ardente fantasia e nell'impeto dell'ammirazione rievoca quel mondo in tutte le sue forme, come altra volta (v. la lirica intitolata *Die Ideale*) tentava, rassomigliandosi al mitico Pigmalione, di richiamare gl'ideali perduti della giovinezza, e cogli Dei

vede rinascere e rifiorire la natura e la vita umana. Ma c'è nel suo canto una malinconia stanca, un abbandono doloroso, da cui si solleva e si riconforta al pensiero che quelle creazioni divine dell'alata fantasia greca, rimarranno l'eterna fede dell'arte. Il mondo degli Dei di Schiller, direbbe il De Sanctis, è un mondo *sparente* nella natura e nella vita; nell'arte, immortale.

Vissero i fiori e l'erbe
Vissero i boschi un dì,

canta anche la Musa recanatese alla *Primavera.* Ma a lei non sorride il pensiero che la vera vita dell'Olimpo greco è nel mondo dell'arte.

Coi progressi delle scienze sperimentali, anche la percezione e il sentimento della natura si rifanno sani, e si rasserenano. E allora gli Dei antichi riappariscono sull'orizzonte ideale dell'arte nuova, non come in sogno fantastico e ondeggiante, bensì come un ideale vivo ed efficace, trasfuso nel nuovo sentimento della natura.

Muoiono gli altri Dei. Di Grecia i Numi
Non sanno occaso; ei dormon ne' materni
Tronchi e nei fiori, e sopra i monti e i fiumi
E i mari eterni.

(Carducci)

DUE NOVELLIERI TOSCANI

R. FUCINI, G. PROCACCI

(Fanfulla della Domenica)

15 Agosto 1886

Scrivendo di due amici, non temo mi faccia velo l'amicizia, poichè mi sta in mente l'antico detto dei Pitagorici « comuni sono le cose degli amici »; ed ho il vantaggio per giunta di poter dire che l'opera letteraria dell'uno e dell'altro esce dall'indole e dall'educazione diversa del loro ingegno, ed anzi, per così dire, da tutto l'essere loro. A questa diversità se ne collega un'altra, la diversità dei propositi loro nello criver novelle. Il Fucini [1] nelle sue *Veglie*, disegnava sopratutto paesi e figure della campagna toscana (sebbene, nel parer mio, i motivi delle sue composizioni li traesse quasi tutti dal contado pistoiese). All'incontro il Procacci [2] ha principalmente avuto in animo di risolvere un problema di lingua; in qual modo, cioè, si po-

[1] R. Fucini, *Le Veglie di Neri*. 3.ª ediz. Firenze, Barèra, 1885.

[2] G. Procacci, *Novelle Toscane*. Pistoia, Bracali, 1886.

tesse, attingendo al linguaggio vivo del popolo e del contado pistoiese, sollevarlo a valore e a dignità letteraria.

Ora non voglio io sentenziare che egli sia riuscito pienamente nel suo intento, e che non si possa muover dubbio sulla natura popolare di qualche termine adoperato da lui, o sull'utilità di usarne qualche altro esclusivamente locale, piuttostochè l'equivalente più generale e d'uguale efficacia. Certo è in ogni modo che con queste sue novelle ha recato un notevole contributo di forme e di termini della lingua parlata; ricco materiale per un lessico, di cui si ha per fermo qualche felice tentativo, ma non ancora un modello compiuto fra noi. Ed è da augurarsi che si moltiplichino le produzioni letterarie di simil genere, fatte con avvedutezza e discernimento; poichè soltanto per questa via si può forse riuscire a liberarsi da quelle angustie, tanto lamentate e non mai vinte, in cui si trova chi scrive coi dizionari alla mano, compilati esclusivamente sui classici della letteratura nazionale.

A noi sembra che questa specie di novellistica letteraria possa portare anche più copiosi frutti di quelli che ha dati fin qui, (come contributo lessicale) la novellistica popolare, la quale ha pure fra noi molti e valorosi cultori. Ma ha poi un significato più alto, per l'importanza che

può avere questo genere letterario come strumento di educazione nazionale. La quale efficacia educativa deriva dal riprodurre che esso fa nei suoi più intimi moti una delle più importanti forme della vita moderna.

Questa *modernità* di contenuto, verso cui la letteratura nostra — come notava, son pochi giorni, in questo stesso foglio, un egregio amico nostro, il prof. Barzellotti — serbava una repugnanza tradizionale, comincia oggi a riapparire in molteplici forme, e sopratutto in questa rappresentazione artistica della vita popolare. E, notisi bene, non di questo o di quel popolo, non di questa o quella provincia; studio anche questo così importante e fecondo. Poichè, sebbene il Fucini e il Procacci intitolino il loro libro *Novelle Toscane*, questa loro toscanità non consiste se non nella lingua di cui si valgono, o nella natura o nella vita da cui trassero l'occasione e i motivi delle loro composizioni. Molte delle novelle del Fucini e qualcuna fra quelle del Procacci (ad esempio lo *Zio Beniam* e il *Contino*) non hanno altra ragione per essere designate come toscane. Ma per questo appunto forse guadagnano in valore pedagogico, tantochè questi due libri possono ben essere (con qualche lieve tocco di correzione nel Fucini) accettati liberamente nelle scuole come libri di lettura educativa.

Per invenzione artistica e potenza rappresentativa, le novelle del Procacci la cedono indubbiamente, e non poco, alle *Veglie di Neri*. Il Procacci non se l'abbia a male. Le figurine del Fucini si muovono vive, piene di rilievo, sul fondo di paesi descritti con potenza, quale era da aspettarsi da uno che (per dirla con le parole del Procacci stesso nella prefazione alle *Veglie di Neri*) corre in lungo e in largo le nostre campagne, come ispettore scolastico, e come cacciatore. Egli mostra dappertutto maggiore ricchezza e varietà di motivi, di toni, di colori.

L'indole dell'ingegno nel Procacci è diversa, e diversa quindi è la via da lui percorsa. Un ingegno, come il suo, nutrito di eletta cultura letteraria, e affinato nel continuo esercizio didattico della letteratura nazionale, difficilmente è atto a cogliere, con la limpida, e immediata percezione del Fucini, la natura e la vita campestre. Questi ha per natura e per abitudine l'osservare fino e limpido; l'altro ha spesso il proposito del ripensare sottile. Talchè mi pare di scorgere chiaro che, per quanti sforzi vi faccia attorno, non riesca a divenir familiare con questa vita contadinesca. Nè ha mai quella larga vena d'ilarità buona e aperta, che scorre in tutto il libro del Fucini. Nessuna delle sue pagine ti provoca uno di quelli scoppi di risa che, per dirla col Fucini, rifanno l'uomo. E nem-

meno vi senti quella nota potentemente malinconica, che domina nel *Vanno in Maremma*, nel *Matto delle Giuncaie* o in altra fra le più vive e vere novelle del Fucini. L'animo suo di rado, mi pare, s'accende intensamente, timoroso sempre di perdere quella serenità composta, che è necessaria per affinare l'analisi psicologica, continua preoccupazione del Procacci. E senza dubbio in questa egli mostra spesso molta penetrazione, talvolta eccessiva sottigliezza, arguzia e decoro sempre. Il che deriva in parte dall'educazione essenzialmente manzoniana del suo gusto letterario, corretta da una pura e schietta toscanità.

Del resto, assai più che nelle novelle del Fucini, vi è qui una notevole disuguaglianza nel valore artistico delle singole composizioni, secondochè il soggetto si confà più o meno all'indole dell'animo suo. Salvo la viva e ben riuscita descrizione della ribaltatura d'una diligenza nella novella il *Maestro Jacopo*, le due che danno una fisonomia più originale al volume, e che meglio ritraggono, nella nobiltà ed elevatezza dei sentimenti che vi dominano, l'animo dell'autore, sono lo *Zio Beniam*, e la *Vita Castellana*. Il Procacci, autore di una lodata biografia del Salvagnoli, e di un bel discorso biografico su Atto Vannucci, rende con singolare ed amabile

efficacia il vario atteggiarsi dei più degni e generosi affetti di patria o dei grandi ideali politici, così nell'animo d'insigni personaggi, come nelle nature schiettamente liberali che sorsero sempre in mezzo al popolo nostro. Codesto agitarsi incomposto di sentimenti liberali e patriottici, più o meno consapevoli del lor fine, ora soffocati, ora erompenti nell'epoca in cui per così diverse vie e con sì varie vicende si preparava il rinnovamento nazionale, è ciò che amiamo sopratutto nei pochi ma eletti scritti del Procacci, ed è anche la ragione per cui amiamo più i suoi versi e i suoi scritti biografici, che non queste novelle; augurandoci però ch'egli, come promette, ci voglia dare ancora degli uni e delle altre.

PER

GIUSEPPE ARCANGELI

(Nuova Antologia, 15 Settembre 1894).

Pochi giorni sono, in San Marcello, capoluogo della montagna pistoiese, si resero onoranze a Giuseppe Arcangeli, chiaro letterato e scrittore, e a Giovanni e Tommaso Cini, benemeriti iniziatori d'industrie anch'oggi fiorenti in quella terra. La festa, nella semplicità conveniente delle sue forme, fu solenne per civile significato; poichè fu savio consiglio che non restasse, senza ricordo visibile, nel suo paese nativo, accanto ai nomi degli antichi benefattori, in un'epigrafe commemorativa, anche quello d'uno dei suoi più eletti ingegni, d'una delle figure se non più segnalate e cospicue, certo delle più singolari fra quante ebbero parte nel movimento letterario, specialmente toscano, nella prima metà del secolo.

Tra questi nostri monti, scriveva un conterraneo dell'Arcangeli nel secolo XVI, se bene per lo più ci sono i panni grossi, mercè forse dell'aria che assai delicata è, assai sottili ci sono gl'ingegni. » Ma di questi ingegni molti ri-

mangono incolti e ignoti, simili a molti fiori alpini, i quali nascono e muoiono non odorati e non visti, esalando le loro fragranze come incenso che salga ai cieli. Oscuri natali sortì anche l'Arcangeli, nato da due poveri popolani, quasi chè la vena del suo ingegno spicciasse da uno strato profondo d'inconsapevoli ed occulte energie, e preparata da quelle che Ernesto Renan chiama le lunghe economie della vita. Ma a lui la sorte volse propizia, e, giovinetto ancora, potè entrare nel Seminario pistoiese, sotto la disciplina del Silvestri, uno di quei felici eccitatori ed educatori degl'ingegni che fanno del loro ministero, come avrebbero detto gli antichi, una generazione delle anime.

Nel Seminario pistoiese l'opera riformatrice del Vescovo Ricci, per quanto avversata e condannata, aveva tuttavia lasciato come un lievito di cultura, e uno spirito se non di libertà, di una certa liberalità almeno nelle idee e negli studi. E l'Arcangeli, più bisognevole di freni che di sproni, trasse partito da queste larghezze; e dal Seminario e dalla scuola, del Silvestri, che a Prato e a Pistoia aveva introdotto lo studio di Dante, con ardimento, per quel tempo e per quel luogo, notevole [1], escl pieno la mente e l'animo

[1] « In Pistoia un vicario capitolare si lamentava che da quando Dante entrò in Seminario, non ci fosse

di cultura classica e collo spirito più d'umanista che di teologo.

E più umanista che filologo, nel senso scientifico e critico della parola, fu poi nella scuola del Collegio Cicognini, chiamatovi insieme al Vannucci, dal Silvestri, alla cui esemplare efficacia didattica rese anche più tardi pubblica testimonianza [1]. A lui non giunse certo la voce della grande filologia storica tedesca del suo tempo, rinnovata dopo Federico Augusto Wolf. Commentatore di classici antichi più con sentimenti d'arte che con spirito critico, mirò a porne in luce le bellezze, che trasfuse poi nella lingua nostra e nel nostro metro poetico, traducendo con spigliata libertà i poeti greci, a cominciare dagli embatèri di Callino e di Tirteo vibranti in ritmo di guerra e dalle alate odi anacreontiche ai gravi inni di Callimaco.

più un cherico capace di tradurre il catechismo; e si faceva gran ressa attorno al vescovo Toli, affinchè proibisse con decreto la lettura del poema...; e da una lettera di Francesco Dragomanni al Silvestri del giugno 1832 si rileva che la Divina Commedia fu bruciata in più luoghi nelle piazze, come intinta di pece rivoluzionaria » F. Martini, *Niccolò Puccini*, discorso; Pistoia 1889, pag. 18. Sullo studio di Dante inaugurato dal Silvestri si veda anche C. Guasti, *Giuseppe Silvestri*, I, pag. 42, 184, 199, Prato 1874.

(1) Guasti, *G. Silvestri*, I, pag. 176.

Ma come non sarebbe giusto dolersi ch' egli non desse ciò che non si propose e cercar nelle cose sue il rigore del metodo filologico e critico, così è bello invece il sentire, specie nelle sue lettere [1], quale alto concetto avesse del magistero didattico, e quale sentimento dell' unità organica degli studi; come, in gran parte per opera sua, fossero questi pensatamente ordinati in quell' Istituto Pratese, che Atto Vannucci illustrò insegnandovi e Cesare Guasti, degno discepolo dell' Arcangeli, narrandone con animo adeguato le vicende nella bella biografia del Silvestri.

Questo profondo sentimento classico l' Arcangeli non converse però in vana pedanteria o in gretterie di purista; ma rimase in lui fede viva, entusiasmo comunicativo, segreto vero d' ogni opera grande. Poichè negli antichi esemplari vedeva l' espressione perfetta d' un ideale ove la ragione, la virtù, la bellezza sono composte in armonioso e insuperato accordo, onde viene nutrimento vitale all'intelletto e all'animo. E quando nel suo bel Discorso intorno alla necessità degli studi classici, degno d' essere letto anch' oggi [2], raccomanda di esemplare il proprio stile sui mo-

(1) *Prose e Poesie del professore Giuseppe Arcangeli*, Firenze, Barbéra 1857, 2 vol. specialmente vol. I p. 370 ss.

(2) Scritti, II, pag. 151.

delli antichi, non lo fa per vaghezza di una sterile imitazione delle forme classiche, ma perchè la consuetudine con essa gli pare disciplina feconda dell'ingegno, gagliarda educazione dell'animo, e sorgente inesausta di civili ammaestramenti.

Nè classico fu per lui solo l'antico: bensì, a cominciare dal padre Dante, comprese nella sua fede letteraria i grandi scrittori del trecento e del cinquecento fino ai moderni. Certo fra questi predilesse coloro che gli pareva avessero saputo gettare i pensieri nuovi nelle forme antiche, il Parini, l'Alfieri, il Monti, il Foscolo e il Niccolini. Se da giovinetto parve inclinasse al Romanticismo che egli « condusse per mano sul limitare della scuola del Silvestri esitante » [1], nella controversia famosa fra i Classici e i Romantici stette più tardi coi primi; e si mostrò sempre, come il grande amico suo, il Giusti, un po' ostico alle novità oltremontane. Ma tuttociò non gli tolse di sceverare l'astruse esagerazioni della scuola romantica da quello che di vero e di buono ella propugnava, e di annoverarsi fra gli ammiratori del Pellico e del Grossi e sopratutti del Manzoni. Delle cui opinioni inoltre, si professò fautore nella celebre controversia sull'unità della lingua, quando chiamato a far parte dell'Accademia della

(1) Guasti, G. Silvestri I, pag. 180.

Crusca si die' ad uno studio assiduo e metodico del patrimonio storico e vivente della lingua nazionale.

Scrivendo nell' *Alba* e in altri giornali fiorentini, aveva punto più volte con arguzie felici la Crusca. Ma della Crusca si potè dire quel che altri scrisse dell' Accademia di Francia; aver ella avute sempre delle indulgenze infinite per il male che fu detto di lei. Le rampogne degli uomini ingegnosi anche madonna Crusca, la quale come il Dio di Dante, *volentier perdona*, prese sempre per segni d'amore e di benevolenza e ne tenne poi nota nei suoi favori futuri. Onde in grazia di queste sue singolari predilezioni e anche per non essere importunata nel suo pacifico lavoro, chiamò insieme con altri anche l' abate Arcangeli nel suo seno materno. Di questa inattesa chiamata si mostrò dapprima sorpreso l'Arcangeli stesso, che, celiando, diceva: « Questo diploma mi è cascato proprio come un tegolo sulla testa. Ma tanto sarà abburattarne una che un' altra; e, in ogni caso, sempre meglio il fior di farina, che la farina del diavolo, la quale va tutta in crusca ». Ma entrato che fu in quel sodalizio, si die' anch' egli all' opera ingente, e vi consacrò quasi tutta la sua operosità, e le migliori forze del suo ingegno. Chi percorre i suoi scritti che il Bindi e il Guasti con pietosa cura raccolsero, non sente soltanto nei

bei Rapporti ed Elogi letti da lui alla Crusca ampiezza di dottrina eletta e nutrimento di forti studi, ma vi legge dentro un amor vivo della nostra lingua e un sentimento elevato della sua funzione civile.

Dire che i suoi brevi saggi poetici e prosastici bastano a rivelarci qualità di scrittore e di storico più che a lui non fosse dato di manifestare in opera di lunga lena, non è vana frase. Ingegno vivace, di facile vena, dava i suoi pensieri in una forma spigliata ed agile, festiva ed arguta sovente, se anche talora un pò negletta, e non disciplinata nell'indugio operoso della lima, disperdendosi in brevi componimenti come suggerivano la fantasia feconda e l'occasione ispiratrice. « Lo star dietro con perseveranza a un ideato disegno che volesse tempo e pazienza per vederne l'esecuzione, attesta il suo biografo Bindi, non pare fosse cosa da lui ». (1) Aveva immaginato un poema sul genere pariniano: poi una storia del giornalismo toscano. Non ebbe agio di eseguirne i disegni incominciati. Ma se gli mancò il modo di cimentare il suo ingegno in cose maggiori, anche in quelle rimasteci c'è abbastanza per avere un'equa misura delle sue

(1) Vedi la bella biografia del Bindi premessa all'edizione citata delle opere dell'Arcangeli, p. LXXII.

attitudini. E come nei versi, adorni delle grazie native della nostra lingua, sentì fluire una ricca vena che, ad onta della veste classica, ti ricorda gli stornelli e i rispetti, suonanti per le vallate dell'appennino toscano quasi eco dell'anima popolare, così nelle prose accademiche, scolastiche, e familiari, segnatamente in queste, ti meraviglia talora la perspicacia dello storico e del pensatore. Meglio che i Proemi alle edizioni scolastiche di Virgilio e di Cicerone, ce lo dicono due lettere: nell'una delle quali (1) sollecitando il Bindi a dar fuori il Cesare commentato, tocca dei disegni democratici di Cesare e della politica imperiale, con notevole antiveggenza di ciò che poi ha dimostrato la moderna critica storica: nell'altra (2) suggerisce al Bimdi medesimo, un commento storico della *Gerusalemme liberata* in attinenza alla restaurazione cattolica dopo il Concilio Tridentino, tracciandone per somme linee un disegno, che a me par notevole per originalità ingegnosa.

Dai campi fioriti delle lettere, uscì, come portavano i tempi agitati, per mettere piede nelle oblique vie della politica e del giornalismo; ma più con cuore di artista che con mente di filosofo. E ne riportò, come era naturale, amarezze e di-

(1) Scritti I p. 382.
(2) Scritti I p. 367.

singanni parecchi. Sebbene repubblicano per sentimento come il Vannucci, la sua non era tempra d'animo da acconciarsi e molto meno da partecipare attivamente alla rivoluzione. E se anche glielo avesse consentito la natura sua toscanamente aliena dai progressi che parvero a molti allora troppo rapidi, glielo avrebbe vietato l'abito sacerdotale, a cui gli parve onesto tener fede. Nel precipitare degli eventi, segnatamente in quel fatale anno del 49, a lui parve si fosse smarrita la via atta a condurre ad una libertà desiderabile; attirandosi così e le rampogne acerbe dei suoi antichi cooperatori come il Vannucci [1] cui dispiacque il suo ritrarsi, e più tardi le benevole censure degli stessi amici e correligionari, come il Bindi, che gli fecer quasi carico dell'essersi prima illuso. Si era mostrato, in omaggio al Gioberti, federalista. A Prato presero la proposta fatta da lui per un tradimento contro la democrazia italiana e lo minacciarono di morte. Sgomento di quel rapido mutarsi di uomini e di cose, il quattordici Febbraio del 49 scriveva ad un amico « *Noi siam venuti al loco ove dicemmo* ». « Abbiamo per-

[1] Su questi dissensi fra l'Arcangeli e il Vannucci si veda G. Procacci, *Atto Vannucci,* discorso biografico, Pistoia 1885, pag. 35.

duto in un quarto d'ora quello che i sapienti ci avevano preparato cogli studi e coi sacrifizi di tanti anni »; giudizio che a noi può sembrar severo, ma era comune in quel tempo a molti in Toscana e fuori, anche provati nell'affetto alla libertà: e come fra noi era di questo avviso il Giusti [1], così parole non dissimili da quelle scriveva poco dopo il D'Azeglio.

Ma se si fermò, non retrocesse. In quel vivace movimento letterario e politico pistoiese che dalla Villa di Scornio irradiò per tutta la Toscana e fuori, ebbe parte non piccola; e se non partecipò alle impazienti audacie di Niccolò Puccini, nè ebbe gli ardenti spiriti di libertà che animarono il Vannucci e l'Odaldi, il Contrucci e il Franchini, avanzò di lungo tratto e il Silvestri, e il Bindi e il Guasti e tanti altri. Nè le intemperanze demagogiche del 49 spensero o solo oscurarono in lui, come pur fecero in molti per l'innanzi teneri di novità e di riforme, il concetto e il senso della libertà « Amo la libertà, scriveva ad un amico, per sentimento e per gli studî ». Aveva aperto l'animo a sensi liberali già alla scuola del Silvestri, della quale scriveva il Guasti: « I giovani non se n'accorgevano bene, ma qual-

(1) G. Giusti. Cronaca inedita, per cura di F. Martini Milano, Treves 1891.

cosa formicolava nel loro capo, che non orano declinazioni di nomi e coniugazioni di verbi ». E ve lo avevano riconfermato la lunga consuetudine col Vannucci, e l'ammirazione per il Niccolini, che talora erompeva in entusiasmi, facili in una natura vivace e passionata come la sua. Se è lecito anzi arguire da alcune parole dette in pubblica occasione e in momenti poco propizi al loro significato, egli ne dovè esser sollecito anche allora più che il suo abito sacerdotale non paresse consentire. Poco dopo la restaurazione granducale, commemorando il Giusti alla Crusca, inveiva contro coloro « che coprono sotto la paura della licenza il maltalento contro la libertà, e rammentando con orrore le persecuzioni passate, ne prendono occasione à screditare indistintamente i sinceri amatori degli ordini nuovi. »

Nessuna meraviglia che questi sensi liberali si trovassero a disagio sotto la sua veste talare, indossata da giovinetto in grazia d'un benefizio ecclesiastico, non per animo spontaneo al sacerdozio. Già in un suo romanzo storico giovanile, aveva, ci dice il Bindi, raffigurato se stesso descrivendo i casi d'un giovine, mesto e smarrito pellegrino per una via che il cielo non gli aveva destinato e da cui non sapeva ritrarsi. E molto più tardi, discorrendo con amici un giorno si

fece serio e pensoso, ed uscì a dire « Basta; la vocazione è dono celeste, e Dio può darla a quaranta come a diciott'anni ».

Quella che invece fu viva e perenne in lui fu la poesia degli affetti gentili. I pochi e fidi amici, le due giovani sue alunne morte anzi tempo e figlie d'uno dei suoi più intimi, le Pratesi Ebe ed Ada Benini, alle quali dedicò in vita e in morte versi ed epigrammi pieni d'affetti gentili, furono il solo balsamo alle angoscie dell'animo, dissimulate nella festiva giocondità del conversare arguto, e nell'aperta serenità dell'aspetto che gli cattivava facilmente la benevolenza altrui. E con questi affetti congiunse sempre l'altro non meno degno e alto, che ritorna costante nei suoi scritti, l'amore al suo paese nativo. Di mezzo al frastuono delle romorose città volava sovente col pensiero alle sacre selve dei suoi monti e ai loro alti silenzii: alle vive acque scendenti dai gioghi dell'appennino per le fresche ombrie degli annosi castagni, alla pace solenne delle folte foreste di Boscolungo, irte d'abeti eretti al cielo quasi esercito astato in ordine di battaglia: e da Parigi scriveva: « O patria mia o silenzi eloquenti delle mie selve! Il rumore delle grandi città, anche di questa grandissima su quante ne ha l'Europa, non mi ti hanno tolto mai dal cuore. Bisognava

che traversassi il mare e la catena delle Alpi per persuadermi ognor più che trovo solo pace colà ».

E lassù si riduceva ogni anno, quando le cure dell'insegnamento e degli studi glielo consentivano: lassù ricordava gli anni innocenti dell'infanzia, ritrovava vecchi e fidi amici, la venerata madre. E lassù volle ritornare, pochi giorni prima dell'immatura sua fine, ad onta del pericolo di un sì crudo cambiamento d'aria, mentre infieriva la moria del 55, quasichè presago del suo fato imminente, volesse sotto quel suo bel cielo, fra quei noti monti render la vita. Fu come l'ultimo tributo d'amore reso alla sua terra diletta; a quella terra che oggi bene a ragione lo ricambia di memore gratitudine; nella quale, fra tanto cara semplicità di costume e di vita, insieme alle erudizioni di un Domenico Cini, di un Cenni, di un Soldati, di un Corrieri, crebbe e germogliò sempre il fiore della poesia, che diè la grave musa d'un Pacioni e d'un Lotti, o le bizzarre fantasie popolane del Piovan Lori, di Marcello Piermei, del Colti; e dove oggi risuona assidua l'opera industre delle macchine nei grandi opifici della Lima e del Limestre che, coi loro prodotti, mandano lontano il nome onorato del paese laborioso e della liberale famiglia dei Cini. Il buon Arcangeli, quasi esitando, scri-

veva un giorno: « pare che al fracasso di tante ruote e di tanti magli, le muse amanti naturalmente del silenzio delle foreste, siano partite di qua » [1]. A noi è lecito augurare che così non sia, e di credere che le Muse vi abbiamo ancora loro stanza. La poesia è in quel cielo, in quelle selve antiche e sopratutto nell'anima di quel popolo che l'effonde nella cortesia del costume, connaturata e consueta al suo *latin sangue gentile*, nell'efficace vivezza dell'eloquio immaginoso, nella grazia delle sue tradizioni e dei suoi canti. Se il buon Arcangeli temeva che il rumore delle officine imponesse silenzio alle muse, il montanino toscano non sa che il suono uniforme delle macchine escluda la libera spontaneità del canto; e noi visitando una terra dove industrie fruttifere e studi umani fioriscono insieme, meglio sentiamo l'armonia del loro comune ufficio civile.

(1) Elogio del Capitano. Dom. Cini. Scritti II p. 365.

L'OPERA DI RAFFAELLO

(Dal Preludio di Ancona anno VII n. 9, 1883)

L'Italia, e con essa l'Europa, ha celebrato il quarto centenario della nascita di Raffaello; di questo genio felice di cui disse giustamente il Goethe, che pensava, sentiva e operava come un Greco; e secondo l'ideale eroico dei Greci, moriva nel fiore della giovinezza e della gloria. Chi volge il pensiero alla natura del suo spirito artistico, s'avvede che quelle lotte intime e sacre, quell'alterna e tormentosa vicenda di entusiasmi e di sconforti che agita l'anima dall'artista moderno, non ha turbato o impedito mai il fecondo svolgimento del suo ingegno meraviglioso; che nè povertà nè umiliazioni nè indifferenza nè invidia hanno mai contristato la serenità d'una vita, la quale è un passaggio di trionfo in trionfo, cui plaudono, compresi di meraviglia e reverenti, privati cittadini, repubbliche, principi, pontefici e artisti. Egli non combatte contro gli uomini, nè

contro la sorte, che sempre gli sorride, nè contro sè stesso. Crea l' opera d'arte come a primavera una giovine pianta produce i suoi fiori e le foglie. Nell' Umbria mistica, ove tre secoli innanzi aveva ribenedetta la natura Francesco d' Assisi, ove suonavano ancora le laudi spirituali di Fra Iacopone, e Nicolò Alunno e Gentile da Fabriano trasfondevano nei loro quadri la pura mestizia dei circostanti paesi, tutto informava l'anima del giovine urbinate a serenità ideale e contemplativa. La sua prima giovinezza passa fra le Madonne del Perugino, visioni piene di quiete e di compostezza verginale, in mezzo ai temulti, agli odi feroci, alle stragi dei Malatesta, dei Manfredi, degli Oddi, dei Baglioni. Dalla gentile Urbino, centro d' un gran moto di coltura umanistica e d'arte gentile, egli porta nella feroce Perugia un soffio d'ispirazione spirituale. Era il tempo in cui il Perugino dipingeva la stupenda sala del Cambio, e il giovine, meravigliosamente chiamato all'arte, in breve giro di tempo rivaleggia col suo maestro, nella Madonna della Staffa; lo supera già, sebbene da lui tolga l'idea della composizione, nella Incoronazione al Vaticano e nello Sposalizio di Brera. In quella, è la Vergine che dalla terra si solleva al cielo; in questo, scende dal cielo in terra e si fa una donna e sposa. Ma la Vergine madre sarà poi sempre l'oggetto preferito e la gloria più luminosa dell'arte sua.

In Urbino dove aveva avuto i primi rudimenti dell'arte dal padre, e, secondo i recenti studi, da Timoteo Viti, si raccoglieva, quando vi ritorna Raffaello, il fiore della elegante e gentile cultura umanistica, il Castiglione, il Bibbiena, il Bembo e altri molti. In quei dotti conversari, alla splendida Corte di Guidobaldo, si apre e si nutre l'anima giovine e meravigliosa di Raffaello, preparando fin d'allora le immortali creazioni delle Camere Vaticane. Ma dopo questa convivenza coi principi e coi dotti, che prelude a quella più vasta e più svariata che troverà in Roma, occorre allo svolgimento delle sue attitudini artistiche e della sua maniera, ancora un pò angusta e peruginesca, il contatto vivo coi più grandi artisti, nel centro vero della grande arte del rinascimento, Firenze. Egli vi giunge portando seco le tradizioni mistiche dell'arte Umbra e del Perugino; ma con celerità meravigliosa, studiando le cose di Masaccio e di Leonardo, allarga via via il suo stile, e fa suo il realismo potente della scuola fiorentina. Ed ecco la stupenda Madonna del Granduca, la Madonna degli Ansidei, la Madonna di Terranova, la Madonna del Cardellino, la Madonna Canigiani, ove le forme e l'andamento peruginesco sono mirabilmente combinati colla verità e naturalezza toscana; il ritratto di Angiolo Doni e di Maddalena Strozzi, ove allo studio amoroso

del vero è congiunta la libera imitazione del fare leonardesco. Attorno al giovane umbro si stringono ora tutti i grandi artisti fiorentini, Filippino Lippi, Ridolfo Ghirlandaio, il Cronaca, il Granacci e sopra tutti Fra Bartolomeo; ed egli, ape meravigliosa dell'arte, da tutti sa togliere ed appropriarsi quanto si confà all'indole sua. Così nasce la cosidetta Giardiniera del Louvre, e la Madonna del Baldacchino, ove principalmente si mostra chiaro l'influsso del Frate di S. Marco. E accanto alla maternità della Vergine, rappresentata da lui in tutta la sua purezza ideale, in tutte le sue intime e ineffabili gioie, trovi anche le scene dei dolori profondi della madre dinanzi ai tormenti del figlio suo divino. Nella Deposizione ora alla Galleria Borghese, come nel celebre Spasimo di Sicilia, dipinto molto più tardi, vi è un altissimo pathos tragico, divino ma insieme profondamente umano.

Ma un nuovo impulso a cose maggiori e un centro più vasto ove più liberamente gareggiare coi sommi artisti dell'età sua gli è necessario oramai a svolgere le facoltà mirabili del suo ingegno. E l'impulso efficace lo ricevo dai due terribili emuli Leonardo e Michelangelo, che allora disegnavano i celebri cartoni di Palazzo Vecchio. Si sveglia allora nell'animo del giovane urbinate un vivo spirito d'emulazione,

fecondo sempre di cose grandi. Chiede invano di prender parte anch' egli a quella grande prova; ma in quell' anno stesso è chiamato da Papa Giulio II a Roma, campo degno veramente del suo genio. Le grandi memorie dell' antichità, lo splendore della corte papale, allora dottissima, gli sublimano i pensieri. All' Ariosto a cui scrive, al Castiglione, al Bembo, al Sadoleto che intorno a quest' epoca trovansi in Roma, chiede consigli per la composizione della prima camera vaticana, la stanza della Segnatura [1], ove i Papi firmavano le loro decisioni, e dove, notevole fatto, egli rappresenta non la gloria del Papato, ma l' ideale umano, com' era inteso ed attuato dalla libera cultura umanistica, in tutte le sue forme, la Religione, l' Arte, la Scienza, la Politica. Vi è difatti la glorificazione della poesia, nella storia del Parnaso; ma principalmente, l' una di fronte all'altra, l' esaltazione, la sintesi ideale e storica del Cristianesimo nella Disputa del Sacramento, la sintesi ideale e storica dell' antichità classica nella sua più alta manifestazione, la Filosofia, cioè la libera scienza, nella Scuola d' Atene. E come nella Disputa, Raffaello si connette al ciclo delle idee scolastiche e teologiche e lo conchiude, così nella

[1] Cfr. il mio scritto *I dipinti di Raffaello nella Stanza della Segnatura,* nell' *Arte e Storia*, Anno II, num. 12 e 14.

scuola d'Atene esprime le nuove attitudini del pensiero indipendente, rappresentate nel rinascimento della paganità. Per quanto giudichi diversamente oggi il Grimm [1], chi paragoni questa composizione raffaellesca al cap. III del *Trionfo della Fama* del Petrarca, s'accorge come Raffaello vi compendia le idee nuove della cultura umanistica che si svolge ampiamente intorno a lui. Accanto a questa alta e serena apoteosi dell' ideale umano, stanno nelle altre sale i trionfi del Papato militante. Nella storia d'Eliodoro è simboleggiata la vittoria sui nemici della Chiesa, cioè le vittorie contemporanee di Giulio II e della Lega Santa contro Luigi XII di Francia, e lo spirito che animava il Concilio Lateranense del 1512. Due storie della sala d'Eliodoro, eseguite non sotto Giulio II ma sotto Leone X, cioè l'incontro d'Attila e di Leone I, e la liberazione di Pietro, non sono che la glorificazione delle nuove vittorie del Papato dopo la battaglia di Novara, e della liberazione della Chiesa. Il miracolo di Bolsena rappresenta la vittoria sui nemici interni della Chiesa, agitata allora dai moti della Riforma. E lo stesso spirito domina nella stanza dell'Incendio, dove, in onore di Leone X, sono esaltate le glorie di Leone III e IV. Nell'in-

[1] H. Grimm, *Raphael's Schule von Athen*. Berlin, 1880.

cendio di Borgo, e nella vittoria al porto d' Ostia, il trionfo della potenza spirituale e soprannaturale della Chiesa sulla forza della natura e dell' uomo; e il trionfo della autorità ecclesiastica sulla potestà civile nel giuramento di Leone III e nella coronazione di Carlo Magno. Questa rappresentazione della potenza della Chiesa doveva essere poi compiuta e coronata dalla glorificazione del trionfo del Cristianesimo come religione dello stato e della fondazione dello stato ecclesiastico. E tale è il significato della sala di Costantino.

Ma se Raffaello così ci presenta l' epopea della Chiesa e del Papato, ed esprime lo spirito della controriforma, non lascia intanto l' arte gentile delle sue Madonne, come ne fanno fede la Vergine di Casa d' Alba, quella della Sedia, la Madonna del Pesce, dipinte durante la sua dimora in Roma. Che anzi si scopre ora anche nell' arte sua un risveglio di quella vita e di quel sentimento religioso, che s' andava sempre più diffondendo dopo l' apertura del Concilio lateranense, coi moti della controriforma nella Chiesa. Alle rappresentazioni della Sacra Famiglia, piene d' una intimità psicologica squisitamente umana, succede negli ultimi anni di Raffaello una serie di composizioni religiose che rassomigliano a visioni spirituali e celestiali. Ed è questo senza

dubbio un fatto di somma importanza [1]. Già nella Madonna di Foligno comincia ad apparire questa specie di rapimento e di estasi contemplativa, la quale invece domina tutto il quadro della Santa Cecilia. La santa vergine, all' udire i cori celestiali, rapita dal divino concento, abbandona l' organetto a cui invano avea chieste le note dell' anima. È la musica mondana che cede alla musica divina; è il concetto pitagorico dell' armonia delle sfere divenuto intuitivo. E all' armonia dei suoni risponde qui l' arte coll' armonia delle linee e dei colori. Lo stesso carattere demonico e visionario apparisce nella piccola composizione dell' Ezechiele; ma principalmente nelle due ultime composizioni religiose di Raffaello, la Madonna di S. Sisto e la Trasfigurazione. In quella, la Vergine che nella serie delle rappresentazioni raffaellesche era apparsa come madre felice del figlio divino, ora è trasfigurata da uno splendore celeste. In questa, è Cristo trasfigurato, come la divina madre, dinanzi ai meravigliati discepoli. La Madonna di S. Sisto, nella sua trionfale maestà di regina del cielo, si libra nel firmamento seminato di angeli fra il vecchio Papa rapito nella divina

(1) H. Hettner, *Die religiose Wandlungen der Hochrenaissance*, in *Italienische studien zur Gesch. d. Renais.* specialmente p. 234 e segg. Braunschweig 1879.

visione, e la giovine santa che rivolge gli occhi in basso, come abbagliata da tanta luce celestiale raggiante dalla vergine trasumanata. Nella Trasfigurazione di Cristo, anche l'artista si trasumana sollevandosi al mondo divino, quasi consapevole che questa sia l'ultima opera sua. E come presentendo la morte imminente, vi compendia anche in una sintesi finale tutta la sua arte. In basso, nei gruppi dei confusi discepoli, trasfonde la grandezza, la terribilità del Buonarroti; nella parte superiore, quasi come memorie della prima giovinezza, ritorna alle care forme dell'arte peruginesca, e ritrova la semplice purezza della scuola Umbra.

Così Raffaello ha conchiuso il ciclo dell'arte mistica, ed ha sentito i primi influssi del nuovo naturalismo. Sebbene l'arte sua nel suo contenuto essenziale sia ancora cristiana, pure egli per l'indole del suo genio s'accosta all'ideale greco, e per primo ha la felice intuizione della vita ellenica. Non solo nelle storie della Galatea e di Psiche alla Farnesina trasfuse la composta purezza e l'idealità dell'arte greca, ma egli per primo, senza che molto ai suoi tempi si conoscesse d'opere antiche, seppe, con mirabile divinazione, trovare le forme dell'antica ornamentazione, riprodotte nelle logge Vaticane, e il sentimento storico del mondo classico rivelò

nella scuola d'Atene. Michelangelo vive sempre nel mondo medioevale e dantesco, e ne fa fede la Sistina. Raffaello è il vero artista del Rinascimento, è il Petrarca della pittura. Fra l'uno e l'altro di questi due vi ha difatti grande affinità; non solo perchè, come dicemmo, Raffaello fu del Petrarca studiosissimo, ma altresì per quella intimità psicologica, per la musicale armonia, per la grazia, che è il carattere comune all'uno e all'altro; nè quindi senza ragione il Carducci congiunse nell'*Ode alla Regina* i nomi del grande poeta e del grande pittore del Rinascimento.

E come il genio, così la vita di Raffaello (e anche in ciò l'assomiglia il Petrarca), è un tutto compiuto e mirabilmente armonioso, e quasi essa medesima un'opera d'arte. Si svolge misteriosamente dalla piccola Urbino al più gran centro del mondo, Roma: fra le più grandi personalità contemporanee, in mezzo alla poesia, alla gloria, all'amore. E a questa felice armonia della sua vita gloriosa risponde l'unanime ammirazione di tutti i tempi per la grandezza incontrastata dell'opera sua. Se qualcuno, di recente, ha chiamata l'arte dell'Urbinate eclettica e non originale, non ha posto mente che appunto questa flessibilità del suo spirito artistico, e la potente facoltà di assimilazione, è una forma

particolare di genio, se pure non si vuol negare questa gloria a Sofocle, a Virgilio, al Petrarca o al Mozart. Oggi, dopo quattro secoli, l'Europa celebrando i parentali di Raffaello, plaude ed inneggia alla grande arte del vero ideale che non tramonta giammai.

I DIPINTI DI RAFFAELLO

NELLA

STANZA DELLA SEGNATURA

Dal Periodico Arte e Storia, Anno II, nn. 12-13.

Sul finire del 1508, Papa Giulio II, per consiglio di Bramanto, chiamava Raffaello da Firenze a Roma. Questi era venuto in Firenze quattro anni innanzi, giovane di 22 anni, portando seco le tradizioni mistiche della Scuola umbra, la purezza ideale, la serenità cristiana delle opere del suo maestro il Perugino. Ma con la sua natura, chiamata meravigliosamente all'arte, aperta a tutte le ispirazioni, e pronta a far suo ciò che vi era di grande nello stile degli altri maestri, aveva trovate in Firenze mille vie per allargare la sua maniera, e sciogliera dalla semplicità angusta e un po' convenzionale delle sue prime composizioni. Nè solo contribuirono a questa trasformazione Ridolfo Ghirlandaio e Fra Bartolomeo, ma più viva e profonda impressione doverono fare sulla immaginazione di lui i due terribili competitori, Leonardo, e fino da quel tempo, Michelangelo, che in quel torno di tempo disegnavano i celebri cartoni del palazzo Vecchio.

Nell'animo del giovane urbinate si sveglia allora un vivo spirito d'emulazione, e l'11 Aprile 1508 scrive a suo zio in Urbino per una lettera che lo raccomandasse al Gonfaloniere di Firenze [1]. Ma la sua speranza riesce vana, poichè Firenze non era un campo ove potesse spiegare liberamente il suo genio; e in quell'anno stesso è chiamato a continuare l'opera della Scuola umbra nel Vaticano.

È questo uno dei più notevoli avvenimenti della Storia del Papato; che in quella sala ove i Papi facevano e firmavano le decisioni, la grande arte del Cinquecento, da loro ispirata, rappresentasse non già la glorificazione del Papato e della Chiesa, ma il nuovo ideale umano come lo intendeva e lo attuava l'Umanismo cioè lo sviluppo armonico di tutte le sue forme, la Religione, la Scienza, l'Arte, la Politica. Qui, nella stanza della Segnatura, in una parete, la Disputa del Sacramento è la glorificazione della Religione; nella parete opposta, la Scuola d'Atene è l'apoteosi della filosofia, cioè della libera scienza e del pensiero; la glorificazione della Poesia è nella terza parete, il cosidetto Parnaso; nella quarta parete, il Diritto civile ed ecclesiastico. L'enci-

[1] Vedi la lettera pubblicata, credo, per la prima volta dal Pelli e poi dal Quatremère de Quincey e dal Passavant.

clopedia delle scienze di quella età vi è qui tutta, ma tutte quante cospiranti e congiunte in un accordo ideale.

La Disputa, cioè l'esaltazione della idea cristiana, che Raffaello per prima dipinse in questa sala, [1] è, secondo lo spirito della dottrina del Cristianesimo, divisa in una parte superiore e in una inferiore; il di qua, e il di là. In alto è la Chiesa invisibile e trionfante. La mezza figura del Dio padre nel firmamento, circondato da schiere d'angeli, regge con una mano la sfera del mondo, coll'altra levata in atto di benedire. Al di sotto, fra raggi d'oro, Cristo con aperte le braccia, e ai suoi lati la Vergine e il Battista. Più in basso la mistica colomba fra quattro angeli recanti gli Evangeli, e in un semicerchio i Profeti, gli Apostoli, i Martiri. Una corona di nubi seminata di angioletti, circoscrive il celeste consesso, che ricorda palesemente la parte superiore del celebre fresco a S. Severo di Perugia — In basso la Chiesa terrena e militante. Il sacramento posto sull'altare nel centro, congiunge la terra e il cielo; è la presenza reale di Dio nella comunità dei credenti; poichè secondo l'idea cristiana, mirabilmente rappresentata qui da Raf-

[1] Come riconobbe già, contro il Vasari, il De Quincey — *Histoire de la vie de Raphaël,* p. 55 e seg., Paris, 1824.

faello, questa presenza mistica è la continuazione e il compimento della redenzione. Ai lati dell'altare, nella stessa disposizione semicircolare, si schiera la comunità dei fedeli agitata da una trepida ed irrequieta ansietà di penetrare il mistero della viva comunione con Dio. Più vicino i Padri, i Dottori, i grandi Teologi; più discosto la moltitudine dei fedeli che attinge lume e forza nella fede da quelli alti intelletti. Per tal guisa Raffaello ad un astratto concetto teologico ha saputo dar la vita del sentimento religioso, e in tanta diversità di affetti trasfondere l'unità di una compostezza solenne. A lui, uscito dalla Scuola umbra, come nota il Rio, questa forma allegorica delle composizioni religiose era familiare; onde questa specie di rappresentazione simbolica non solo conchiude un periodo del suo stile, ma è l'ultimo esempio di questo soggetto tradizionale nell'arte Italiana, la « Santa Conversazione. » Il Brunn e l'Hettner [1] hanno accortamente osservato che la disposizione semicircolare delle figure della Disputa risponde a quella degli austeri santi nell'absidi delle antiche basiliche cristiane. — Grandiosa composizione che

[1] Hettner, *Raffael und die kirchlichen Bewegungen unter Julius II und Leo X,* nel bel libro *Italienische Studien Zur Geschicte der Renaissence.* Braunschweig, 1879, p. 193.

è come l'immagine ideale d'un concilio della Chiesa, e come una sintesi storica del Cristianesimo.

Tra le figure dei teologi si scorgono quella di Savonarola e quella di Dante; e come di quest'ultimo fosse studioso ammiratore Raffaello, lo mostra la figura allegorica della Teologia, al disopra della Disputa, che, in atto di portare l'Evangelo, e posta fra mezzo a due angeli coll'iscrizione *Divinarum rerum notitia*, è vestita dei colori simbolici delle virtù teologali, come la Beatrice Dantesca *(Purg.*, XXX, *31)*.

Sovra candido vel, cinto d'oliva, ecc.

La pittura del Parnaso è invece la glorificazione dell'Arte, e della più alta fra tutte, la Poesia, la cui rappresentazione allegorica è la stupenda figura femminile posta al di sopra di questa storia, e sedente fra due putti, col motto *Numine afflatur*. Apollo siede presso al fonte d'Ippocrene ombreggiato dai lauri; e intorno a lui le Muse, i poeti dell'Ellade, di Roma, e dell'Italia. Là un concilio di santi, qui un lieto e festivo concilio di poeti. La scena è anche qui idealmente serena; i poeti drammatici ne sono esclusi poichè nulla deve turbare questo lieto concento ideale. Le linee, i colori armonicamente combinati danno alla scena di questa composi-

zione una grazia tutta greca, sebbene nulla vi sia di imitazione antica, ed Apollo anzi in luogo della lira suoni il violino, lo strumento prediletto nel Rinascimento. Il Goethe disse giustamente; « Raffaello non grecheggia mai, ma sente, pensa, opera come un greco. »

Nella parete opposta alla glorificazione della Poesia sta la glorificazione del Diritto; il diritto civile in Giustiniano che pubblica il Digesto, il diritto ecclesiastico in Gregorio IX che pubblica le Decretali. Al di sopra della finestra è l'allegoria delle tre figure della Prudenza, Temperanza, Fortezza; le quali secondo il concetto platonico-aristotelico, accolto poi dai Padri della Chiesa, si raccolgono nella Giustizia che troneggia sopra di esse. Chi rammenta il vasto ciclo di questa rappresentazione nella sala del Consiglio di Siena o al Cambio di Perugia, s'accorge che qui nella sala Vaticana la ristrettezza dello spazio non consentiva all'artista un così ampio svolgimento della composizione.

— Ma di gran lunga più importante per la storia della cultura del Rinascimento è la vasta pittura della Scuola d'Atene. Di fronte alla apoteosi della Teologia, sta l'apoteosi della Filosofia; di fronte alla scienza divina, la libera scienza umana. Qui la Filosofia non è più secondo il concetto scolastico seguito dai Giotteschi, l'an-

cella della Teologia, ma vi è il concetto nuovo, espresso da Marsilio Ficino; *philosophia et theologia sunt geminæ.*

Se la Disputa del Sacramento è la sintesi del Cristianesimo, la Scuola d'Atene è la sintesi del Paganesimo nella sua più alta manifestazione, il pensiero filosofico. Ora tutte le scuole greche mettono capo nei due grandi padri della filosofia occidentale, Platone ed Aristotele (le due figure centrali della composizione raffaellesca), i quali con alterna vicenda avevano governato le sorti del pensiero filosofico del Medio Evo. Alle varie direzioni dei platonici e aristotelici del Rinascimento un bisogno era comune, quello di combattere l'Aristotelismo scolastico, e ritornare alle fonti originarie del testo greco d'Aristotele e di Platone. Mentre il Ficino aveva tradotto Platone, Leonardo Bruni, e dietro lui Giorgio di Trebisonda, Teodoro Gaza, l'Argiropolo e infine il Manuzio, avevano dato opera a tradurre e diffondere la conoscenza d'Aristotele. Con questa più esatta cognizione delle fonti si erano però, nella prima metà del secolo XV, riaccese più vive le dispute fra platonici e aristotelici. Gemisto Pletone, il 1440, e dopo lui il Bessarione, Michele Apostolio, avevano parteggiato per Platone. Genadio, Giorgio di Trebisonda, il Gaza, avevano difeso vigorosamente lo Stagirita. Se

non che a poco a poco la tendenza ad una interpretazione conciliativa, che si manifestava già nel Bessarione, si faceva più viva, e già sul finire di quel secolo era comune opinione la differenza fra i due filosofi essere più formale che sostanziale e, sebbene l'uno fosse più teologo, l'altro filosofo della natura, al di sopra della opposizione esservi meravigliosa unità. Li scritti del Sadoleto e del Bembo, che appunto nei primi anni del 1500 trovavansi in Roma, mostrano difatti che questo concetto era il più diffuso fra gli umanisti di quel tempo.

Tale era dunque l'opinione generale sui rapporti fra i due filosofi, quando il giovine Raffaello, intorno al 1510, pose mano alla Scuola d'Atene; un capolavoro meraviglioso di pensiero e di forma, sul quale si sono tanto affaticati i moderni critici specialmente stranieri come il Trendelenburg, l'Hettner, il Grimm, il Passavant, il Murray, il Cavalcaselle, il Muntz, il Kraus. L'idea fondamentale di questa composizione, cioè l'accordo ideale dei due filosofi e delle due scuole, non esclude punto la diversità del loro carattere; anzi la scena è divisa per metà in due. Da un lato i precursori di Platone, dall'altro le scuole che si rannodano ad Aristotele. Idealisti da un lato, Realisti dal l'altro; speculazione e naturalismo. — Le due figure centrali che, con geniale accorgimento

dell'artista, campeggiano, isolate da tutte le altre, nel fondo luminoso, sotto un ampia ed ariosa vôlta d'un atrio di stile classico, dominano ugualmente e governano il pensiero operoso delle figure sottoposte, mentre sostengono l'una il Timeo, l'altra il volume dell'Etica. Il dialogo che corre fra di essi non è contrasto nè vittoria dell'uno sull'altro, bensì accordo amichevole e conciliazione. Ma insieme Platone, il grande idealista, colla destra levata in alto, pare voglia richiamare lo sguardo al regno delle eterne idee, volgendosi al cielo, come disse stupendamente il Goethe [1], quasi ansioso di ritrovare la origine del suo spirito. Aristotele invece, colla destra distesa in basso, pare voglia significare che il suo pensiero si muove principalmente nell'ordine della realtà e dell'esperienza. — E lo stesso contrapposto si ripete nelle figure ornamentali dell'edifizio. Dalla parte di Platone, in una nicchia, la statua d'Apollo, il Dio della Musica e della Poesia; dalla parte d'Aristotele, la statua di Atena, la Dea della sapienza e della forza.

La scena si spartisce, come dicemmo, in due gruppi. Dal lato di Platone li idealisti, cioè i precursori storici di lui; dal lato di Aristotele li empirici. Le figure sono disposte in diversi piani

[1] GOETHE, *Geschicte der Farbenlehre — Überliefertes, in Sämmtliche Werke,* V. Bd. p. 504, Paris, 1836.

secondo la loro importanza e il loro ordine storico. In basso, per primo, Pitagora in atto di scrivere, e al suo fianco un giovane che presenta un diagramma della teoria pitagorica dei numeri e dell'armonia musicale. Sulla importanza grandissima di questo schema hanno richiamato l'attenzione due critici il Nauman e l'Hettner [1]. Nella parte inferiore vi è difatti lo schema della dottrina dei numeri, fondamentale nel Pitagorismo; nella superiore, quello della dottrina dell'armonia, cioè il sistema dell'antico tetracordo.

Nè questo può far meraviglia, poichè la conoscenza della dottrina pitagorica era, all'età di Raffaello, molto diffusa fra gli Umanisti platonici. Già la dottrina dei numeri aveva storicamente preparata la dottrina delle idee; e più tardi il Neopitagorismo si era intimamente associato al Neoplatonismo alessandrino. Ma gli umanisti del Rinascimento, e specialmente il Ficino nei suoi commentari platonici, mostravano una profonda conoscenza di queste dottrine matematiche e musicali, piene di un simbolico misticismo. Raffaello qui come altrove pare abbia dato forma sensibile ai concetti ficiniani.

A fianco di Pitagora si vedono due figure;

[1] Naumann, *in Zeitschrift für bildende Kunst*, Bd. XIV p. 9 — Hettner, *Italienische Studien*, ecc., p. 204,

l'una credesi il mitico Ermete Trismegisto, l'altro forse Archita o Filolao; poichè qui il soggetto non è la storia della musica, ma la filosofia. Quei che, stando in piedi, superbamente riguarda Pitagora, rappresenta la scuola Eleatica, probabilmente Senofane, non già Anassagora come crede il Passavant. Ai lati del gruppo, la lieta figura appoggiata al plinto d'una colonna è il *Democritus ridens;* dall'altro, solitaria ed immersa in profondo pensiero è la figura del profondo ed oscuro Efesino.

Al di sopra dei naturalisti, Raffaello, con profondo concetto, ha posto i concettualisti; Socrate che disputa coi Sofisti e coi discepoli, primo fra i quali Alcibiade. Presso a Platone il gruppo dei suoi immediati scolari (1). Più verso Aristotele, giacente sui gradini in figura di mendico, Diogene il Cinico, a cui è contrapposta l'aristocratica figura di Aristippo di Cirene, che rappresentano le due opposte scuole socratiche.

Secondo il concetto del rinascimento, Platone era il compimento d'un'epoca antica, Aristotele l'iniziatore d'una nuova. Quindi a ragione, nella

(1) Io suppongo, sebbene non lo veda nei descrittori della scuola d'Atene, che le due figure a sinistra, le quali si avanzano verso Socrate in atto ostile, sieno i due accusatori di lui, Meleto ed Anito, dietro ai quali si scuopre la figura di Santippe.

composizione raffaellesca, dal lato di Platone stanno i suoi precursori, dal lato d'Aristotele i suoi seguaci, e l'ordinamento della scena è naturalmente inverso. Da un lato, il Naturalismo presocratico si solleva grado a grado fino al più grande idealista, Platone; e l'ordine storico delle figure va dal basso in alto. Dall'altro, è il concettualismo aristotelico che discende via via nelle applicazioni delle scienze e dell'esperienza: e l'ordine storico delle figure è discendente.

Fra la scienza pura delle idee e la ricerca empirica della natura, vi è un grado intermedio, la scienza empirica e pratica dello spirito, cioè l'Etica. E difatti più vicino ad Aristotele stanno i rappresentanti delle grandi scuole morali l'Epicurea e la Stoica. In disparte li scettici rappresentati da una figura che sorride ironicamente, forse Pirrone o Carneade, e gli Eclettici da una figura di vecchio, forse Galeno. — Nel piano inferiore vi è il lavorio delle scienze esatte, compimento del pensiero aristotelico; sul davanti il gruppo stupendo d'Archimede intento a dimostrare agli ansiosi discepoli una verità geometrica; e accanto l'astronomia e la geografia nelle due figure di Tolomeo e d'Ipparco.

Così il motivo finale si ricongiunge al motivo iniziale, e la composizione mirabilmente si conchiude in sè stessa. Da un lato è la filosofia della

Natura che si solleva all'idealismo, dall'altro è l'idealismo che ritorna alla Natura e all'esperienza; speculazione ed esperienza si congiungono in amichevole accordo. La Disputa è un concilio di santi; il Parnaso un concilio di poeti; la scuola d'Atene un concilio di filosofi: l'ideale umano apparisce nelle sue più alte forme, la Religione, l'Arte, la Scienza. — Mai l'arte figurativa rappresentò così alti e grandi concetti, e si seppe levare a tanta altezza come qui, per opera di Raffaello degnamente chiamato il pittore filosofo, nella stanza della Segnatura, e principalmente nella scuola d'Atene. Dalla quale possiamo dire trasparisca il concetto scientifico di un tempo in cui il Platonismo è giunto al suo più grande splendore, e insieme si annunzia un'epoca nuova del pensiero, l'epoca delle scienze naturali e dell'esperienza.

SULL' INSEGNAMENTO UNIVERSITARIO

Estratto dal Periodico L' Università
Rivista dall' Istruzione Superiore — Vol. IV, N. 7 e 8 —
Fascicoli di Luglio e Agosto — Bologna 1890.

Mentre si fa un gran parlare e scrivere da molti delle riforme e degli ordinamenti universitari, degli espedienti legislativi dai quali si aspetta il rinnovamento della vita dei nostri Atenei, forse con un solo effetto buono, quello di richiamare l'attenzione del pubblico, per lo più indifferente, agli interessi elevati della cultura superiore, pochi invece si domandano di consueto che cosa sia e che cosa debba essere l'insagnamento universitario, dal quale sopratutto quella vita dipende, e quali fini esso debba conseguire onde riuscire d'impulso efficace al movimento generale della coltura scientifica d'un paese. Nessuno dubita infatti che l'Università, come istituto esenzialmente scientifico, debba essere l'immagine vivente della saienza, « a quel modo che. come disse un antico, i dicasteri e i giudici debbon esser la legge animata [1] », e

[1] V. il nostro scritto: *La cultura storica e il rinnovamento della Filosofia* (Prolusione al cors. di Storia della Filos. nella R. Univ. di Napoli 1887), p. 5; Ernesto Curtius, *Alterthum und Gegenwart,* I. 1882, p. 3. e segg.

che perciò rassomigli ad un organismo, di cui ciascun insegnamento non è che una funzione vitale. È questa anzi una verità oggi sentita sempre più profondamente, perchè, nonostante la continua divisione delle scienze, in nessun tempo il concetto dell' unità vitale del sapere fu forse così chiara come nel nostro. Ma quanto una tale verità è consentita da tutti in generale, altrettanto è difficile il tradurla in realtà, non solo per le condizioni presenti della vita scientifica e del progressivo moltiplicarsi delle scienze speciali, bensì per lo spirito d' interesse professionale che si va diffondendo sempre più e sembra alterare il carattere scientifico degli Istituti universitarî. Tutto questo determina, com' è naturale, una incertezza nei metodi, e nello spirito dell' insegnamento, che oscilla fra lo scientifico e il pratico o professionale; e le scuole di Magistero annesse ad alcune Facoltà valsero più ad accrescerla che a diminuirla, anche là dove non sono rimaste poco più che puri nomi ed hanno acquistato certa consistenza ed efficacia.

Ora non v' ha dubbio che il insegnamento universitario abbia per fine suo non già di condurre al suo ultimo termine lo svolgimento intellettuale degli alunni, il che sarebber prematuro, ma di promuoverne l' incipiente attività scientifica, e di guidarla fino al punto in cui possono scegliere,

con sguardo sicuro e con un esatta misura delle proprie attitudini e delle proprie forze, le vie che intendono percorrere, ormai consapevoli dei metodi e informati dall' abito della ricerca scientifica. Presumere di spingere piò oltre l' opera della educazione universitaria sarebbe vano e dannoso agli interessi della gioventù studiosa e della scienza, sarebbe disconoscerne la vera funzione; e, piuttostochè creare degli scienziati valenti, contribuirebbe a ritardare il progresso scientifico.

D' altra parte le Università non sono nè possono essere istituti destinati esclusivamente a formare dei cultori di scienze, bensì anche e più generalmente a prepararne molti che intendono poi di esercitare la pratica professionale richiesta dei bisogni della vita fisica, politica e intellettuale della società in cui vivono. Nè l' una delle due cose esclude l' altra, nè la duplicità del fine nella istituzione universitaria si risolve, come da molti si suol credere, in una insuperabile contradizione, quando si pensi che l' esercizio di queste professioni pratiche presuppone di necessità quella stessa educazione scientifica che costituisce il fondamento anche per coloro cbe poi si consacrano all' opera e al culto della scienza. Poichè in codeste professioni non si tratta di sole abilità tecniche ed empiriche, che dipendano dalla pura

applicazione di certe regole o consuetudini stabilite da una tradizione, ma vi si richiede quella sicurezza di vedute e quel discernimento riflesso che soltanto una forte e compiuta preparazione scientifica può dare. Chi vuole, infatti, esercitare l'insegnamento nelle scuole secondarie non deve contentarsi di queila abilità pratica nell'istruire che meglio s' otterrebbe dall'esercizio e dall'esperienza, ne di sapere solo quel tanto che gli occorre insegnare, ma deve saperne molto di più e aver descritto fondo a quelle discipline nelle quali egli deve iniziare i giovanetti, in modo da conoscere per propria esperienza quali siano le difficoltà da superare, e discernere quello che può essere accessibile e giovare alle loro menti, da quello che oltrepassa i limiti dell'insegnamento secondario. Nè a chi vuol consacrarsi all'esercizio della pratica forense, della magistratura o della pratica medica basta la conoscenza dei codici o dei formulari terapeutici, ma occorre che diriga l'arte sua secondo le norme che gli detta la sna educazione scientifica, e riconduca quegli la pratica giuridica ai principî e alle relazioni varie del diritto nella vita sociale, e questi applichi continuamente nella diagnosi clinica i criteri e i metodi della patologia, e conformi i suoi espedienti curativi alla cognizione ch' egli ha di tutto l'organismo delle scienze mediche.

Dovunque l'attività professionale pratica vuole, dunque, essere seriamente efficace, bisogna che sia sostenuta e diretta da una sicura preparazione scientifica, che valga a dar sicurezza nella scelta dei mezzi e nell'uso dei procedimenti e nell'applicazione dei metodi pratici. Nulla quindi sarebbe dannoso alla vita universitaria e ai progressi della scienza non meno che all'esercizio professionale, quanto una divisione delle Università scientifiche e delle Università professionali, come ha pure osservato in questa stessa *Rivista* (vol. IV, pag 296) un nostro chiaro amico e collega. E piuttosto sarebbe da augurarsi che, anche nelle nostre Università, prevalesse sempre più il carattere scientifico su quello professionale, sebbene il fatto a me dimostri l'opposto di quello che sembra credere il professore Ferraris (v. questa *Rivista*, vol. IV, pag. 20); appunto perchè manca ancora fra noi la coscienza di ciò che le Università, come centro di lavoro scientifico, debbono essere per la cultura nazionale e per la vita morale e politica del nostro paese. In questo principio, di fatti, che il sapere è potere, che da Bacone in qua va sempre più affermandosi e dilatandosi nella coscienza moderna, sta il nodo d'ogni questiene uniuersitaria. Poichè la scienza non è solo una forza dominatrice della natura secondo il senso che Bacone e anche oggi molti

naturalisti dànno a quel principio [1], ma è sopratutto una forza morale e sociale. È vero bensì che proprio delle scienze della natura è questo: che in esse di frequente chi insegna è anche quegli che trova e scuopre, mentre nelle scienze morali o umane non sempre i filologi sono poeti, oratori, scrittori, nè gli storici sono uomini di Stato, di guerra, d'azione, nè i giureconsulti e gli economisti sono sempre i legislatori o gli amministratori della pubblica ricchezza. In queste, dunque, il pensiero si distingue più dal fatto che non nelle scienze della natura. Ma d'altra parte il fatto che studiano è opera nostra, e poichè il vero si converte in esse col fatto, secondo l'espressione del Vico, la scienza di questo non ha solo il valore d'una nobile occupazione spirituale, secondo il concetto che della scienza avevano gli antichi, e come potrebbe parere delle scienze di pura osservazione, ma secondo l'intuizione moderna è una forza dello spirito, perchè studiandolo nelle manifestazioni suo nell'individuo, nella vita sociale e nella storia, è atta a stabilire le norme direttive del suo svolgimento, a fissare

[1] Ci sia lecito riferirsi al nostro Discorso inaugurale all'Uniersità di Napoli (*Le idee millennarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico*) del 1888, pag. 3, e si veda quanto scrive il Baumann nel suo notevole Discorso tenuto all'Università di Gottinga; *Ueber die Aufgabe unserer Universität,* Göttingen 1889 pag. 14 e segg.

i principî della sua educazione individuale e sociale.

Se però le Università, quali centri di vita scientifica, debbono essere anche centri di forza viva nella vita civile d'una nazione, è necessario che, lasciando noi per ora da parte tutto quello in cui lo Stato può contribuire a renderle tali, l'insegnamento scientifico sia di tal natura che, mirando, senza alcuna limitazione o condizione, alla ricerca del vero, cioè ad essere schiettamente scientifico, divenga anche una forza capace di penetrare e d'informare di sè non il pensiero solo, ma tutte le attività dell'essere umano. In questo senso ampio e comprensivo intesero già la funzione della scienza come forza educativa gli eroi massimi del pensiero, da Socrate al tempo nostro; e da questo spirito bisogna che sia penetrato l'insegnamento superiore nell'avviare che fa da un lato ad una attività scientifica indipendente, dall'altro alle professioni più alte nella vita sociale. È necessario dunque che risponda alle esigenze, alle condizioni ed ai risultati della scienza, ma che anche sia di tal forma da essere accessibile alla intelligenza e proporzionato al grado della cultura dei discenti. L'Università, difatti, come giustamente nota lo Zeller [1], non è

[1] Zeller, *Vorträge und Abhandlungen* III. Samml. 1884 p. 89.

un' Accademia; nè l' insegnante universitario deve mirare ad esporre dalla cattedra risultati di ricerche originali che non siano ancora entrati nel patrimono accertato della scienza, o almeno a farne oggetto esclusivo o precipuo del suo insegnamento. Deve invece ricordarsi che ha dinanzi a sè non uomini di scienza, ma persone che debbono essere educate all' indagine scientifica e preparate da una cognizione sicura dei fondamenti della propria scienza. Ora una ricerca nuova ed originale, una esposizione di nuovi risultati scientifici lascia passive le menti dei discenti, sprovviste, come sono, delle cognizioni necessarie a seguire la ricerca scientifica e a misurarne il valore, se l' insegnante non sappia fermare l' attenzione dei giovani anzichè sulle originalità delle sue ricerche, sul metodo stesso della ricerca, al quale è sopratutto chiamato ad iniziarli ed educarli. Per tal modo soltanto, pur serbando all' insegnamento il suo carattere scientifico, si può formare per mezzo di esso l' abito della indipendenza del pensiero. Mentre l' insegnamento inferiore poggia in gran parte sulla fede e sull' autorità, nelle Università importa sopra ogni altra cosa che l' allievo s' avvezzi a ricercare la ragione d' ogni affermazione che sente dalla bocca dell' insegnante, a rendersi esatto conto dei problemi, delle difficoltà ch' egli incontra per via, e

dei tentativi che sono stati fatti e che possono farsi per risolverle; saper chiaramente distinguere i fatti dalle ipotesi, quello che è certo da ciò che è soltanto probabile. Questo significa che non solo deve andare al fondo di ciascuna disciplina di cui gli è necessario lo studio o per l'ulteriore suo svolgimento scientifico o per l'esercizio della professione a cui si è dato, ma deve anche, nello studio metodico e scientifico di quello speciale organismo di dottrina, imparare a formarsi quell'abito mentale scientifico, che può poi portare in ogni altra disciplina; deve saper ritrovare nei problemi speciali che ne costituiscono il contenuto i nessi universali che la ricollegano ad un gruppo di scienze o alla totalità dell'enciclopedia scientifica; e tanto più allargare il proprio sguardo intellettuale nelle sintesi ideali via via che si approfondisce nelle ricerche analitiche e nella indagine precisa dei particolari. Quanto più difatti, io scriveva altra volta, si concentra l'attenzione sul particolare e più determinato è l'ambito ove si circoscrive l'attività del ricercatore, di tanto più lucido deve apparire all'occhio mentale il complesso dei rapporti fra il proprio soggetto e quello delle altre scienze.

Ora, affinchè questo frutto si possa raccogliere dall'insegnamento superiore, conviene innanzi tutto che questo non sia un puro trasmettere le

cognizioni che l' insegnante apprese alla sua volta da altri, per quanto compiute ed esatte esse sieno nel giro della scienza ch' egli professa. Non si può educare il pensiero altrui alla piena indipendenza scientifica, se prima non vi si sia formato pienamente il nostro. Quello che Socrate voleva dire, rassomigliando l' arte sua all' arte ostetrica è appunto questo: che non si possa aiutare lo svolgersi delle attitudini mentali negli altri senza una sicura padronanza dell' arte del ricercare, senza una sperimentata perizia e maturità di pensiero. Ciò non significa punto che scienza e insegnamento sieno concetti equivalenti; ed è noto che il valore scientifico e l' abilità didattica non sempre si corrispondono. Se l' insegnamento universitario non consente una pura capacità didattica che non si fondi sopra un sicuro e riconosciuto valoro scientifico (cosa che non è punto necessaria nei gradi inferiori dell' istruzione), è pur vero che si dànno scienziati eminenti che possono rendere segnalati servigi alla scienza e arricchirla col proprio lavoro di nuovi fatti e risultati, senza che abbiano per l' insegnamento inclinazione o attitudine alcuna. Ed è, senza dubbio, opportuno che tali cultori della scienza vi siano ed è anzi desiderabile che ve ne siano molti più di quelli che ora vi sono. Porterebbero nella vita della scienza un' ondata fresca di pensiero; darebbero un im-

pulso vivo e continuo alla circolazione della vita scientifica; impedirebbero che la scienza s'impaludasse in una morta tradizione scolastica. Il grande rinnovamento delle scienze esatte e sperimentali dell' epoca moderna in tutta l' Europa cominciò appunto coll'assalto ad una dottrina fermata nelle scuole, e divenuta dogma nella tradizione della università medioevali. La via nuova del pensiero indipendente e della scienza affrancata dalla tradizione e dal dogma fu percorsa da uomini i quali o si trovavano esclusi dall' insegnamento, o doverono sostenere nelle scuole una eroica battaglia contro quella gran forza che il Walenstein dello Schiller chiama *l' eterno ieri.*

Ma, create le nuove condizioni della vita scientifica, colla libertà del pensiero e coi nuovi ordini civili, poichè non si ha più oggi a temere il formarsi d' una rigida tradizione scolastica, questo associarsi della scienza produttiva coll' insegnamento superiore è una condizione feconda per la cultura; mentre giova, d' altronde, che le Università possano essere instituti professionali appunto perchè sono innanzi tutto instituti scientifici. Quanto più alto è il grado in cui son tenute le Università nella coscienza nazionale. tanto più esse sono atte a divenire centri d' attrazione di tutta la vita scientifica d' un popolo, e tanto più quindi la scienza, per il tramite del-

l' insegnamento superiore può divenire forza viva e capace di dar forma e direzione ad ogni altra attività o funzione della vita pubblica. E dove concorrono le condizioni perchè l' insegnamento possa mantenersi all' altezza della scienza, e ognuno dalla cattedra può, con piena indipendenza e colla sicurezza della sua condizione personale, professare le sue opinioni scientifiche, l' unione della attività ricercatrice nella scienza e dell' insegnamento superiore è sommamente favorevole all' una e all' altro.

Essendo manifesto quanto la scienza dia forza all' insegnamento, giova fermarci piuttosto a chiarire l' altro rispetto del rapporto; cioè la reazione efficace che l' esercizio didattico esercita sull' opera stessa della scienza. A chiunque sia esperto dell' insegnamento universitario non può sfuggire l' utilità d' un ufficio che per natura sua costringe a raccogliere il frutto d' un lavoro di preparazione fatto per via di ricerche proprie e collo studio delle altrui, a fermarlo in contorni precisi nel proprio pensiero onde poterlo presentare in una forma lucida ed ordinata: a scavare a fondo nel campo che si percorre ripetutamente; e a seguire con occhio vigile tutto ciò che la scienza produce via via in esso, quando si vuole che l' insegnamento risponda al presente stato delle cognizioni scientifiche. Il dover comunicare

agli altri le idee che si possiedono, frutto di proprie e d'altrui ricerche, richiede ch'esse sieno *lecta potenter*, come disse il poeta latino, cioè che se ne sieno scrutati nella mente gli aspetti varî, se ne sia saggiato per ogni verso il fondamento, e si ordinino in modo che l'organismo loro apparisca coi suoi rilievi e colle sue porporzioni alla mente di coloro che si debbono iniziare in quella scienza. Il *logos* esteriore non può che riflettere il *logos* interiore della mente; e solo per questa esatta corrispondenza può di nuovo divenire interiore nella mente di chi lo ascolta. Ma quello che importa rilevar qui è che la forma concreta e intuitiva della parola e dell'esposizione in cui si fissa il pensiero, opera intimamente anche sul pensiero stesso; e ognuno sa per propria esperienza come talora nell'esporre riesciamo ad aprire a noi stessi una nuova veduta del soggetto, o ci apparisce una difficoltà prima a noi stessi sfuggita. L'insegnare agli altri è prima di tutto un insegnare a noi stessi, onde gli antichi non a torto dissero *docendo discimus*. E quest'abito mentale di lucidità e d'ordine si porta poi in ogni altra forma di attività intellettuale, in modo che ognuno sente quanto all'opera di scrittore giovi l'esercizio dell'insegnamento, e negli scritti altrui sa scuoprire facilmente i segni d'una mente a cui l'opera didattica ha data una

certa forma sua propria, e allo stile stesso una certa andatura sua e una sobrietà a cui l'insegnamento costringe.

Ora, come l'efficacia che ha un esercizio fisico nell'accrescere la vitalità organica si misura dalla vivace agilità con cui si compie e dal senso di piacere che l'accompagna, così l'opera dell'insegnare allora è feconda quando diviene come un bisogno di riprodurre le idee proprie nelle menti giovanili; quando non è solo un dovere, ma un piacere. Con profondo pensiero quindi Platone parlava di questa generazione spirituale che è la via dell'immortalità del pensiero. Poichè si può certo ascendere alle più alte cime del sapere per via d'un processo solitario e individuale: si può esser certo un grande scienzato senz'essere un buon insegnante, ma l'opera è tanto più feconda quante più sono le menti che vi prendono parte; e se non vi è questa fecondazione ideale per via dell'insegnamento, c'e n'è sempre, anche in simili casi, una imagine in quella più larga ed universale fecondazione del pensiero in cui sta il progredir della scienza. Chiunque abbia pratica dell'insegnare sa che egli stesso misura l'efficacia dell'opera sua negli animi dei suoi ascoltatori dalla spontanea facilità con cui le idee gli si succedono nella mente, e lo sente in quello scorrer facile della vena

del pensiero a cui segue obbediente, quasi sempre, la parola, producendo come un senso vivo di compiacimento. Allora si avvera un fatto psicologico che tutti coloro che insegnano possono attestare al pari di chi scrive, che cioè sparisce il senso della fatica mentale, e subentra come una illusione quasi di una voce esterna che suggerisce il pensiero, e talora anche la parola, onde gli antichi, nella loro animatrice fantasia, immaginarono i genii e i dèmoni ispiratori.

Se così l' insegnamento superiore è opera viva di scienza, s' intende anche che bene insegna solo chi anche bene apprende; cioè solo quegli la cui attività non si arresta mai, nè cessa di ricercare, di approfondire, di allargare il proprio sapere. È un possesso che sempre si arrichisce e si fortifica, e per tal modo solo si può infondere negli altri non solo un complesso di cognizioni necessarie, ma uno spirito di libera e severa ricerca, e insegnare non la scienza ma la via della scienza, non i risultati ma il modo di ottenergli e di accrescerli, facendo sentire la complessità e la difficoltà dei problemi, in parte coll' esempio delle proprie esperienze e del proprio lavoro, in parte colla discussione e l' esame dei tentativi fatti dagli allievi, e lasciando sempre nei discenti l' aculeo della ricerca, come gli antichi dissero della eloquenza di Pericle. Importa dunque da

un lato che l'insegnamento superiore sia non dogmatico, ma specialmente suggestivo ed eccitativo, tale insomma che dia un impulso vivace alle menti giovanili, le quali poi si possano muovere con passi propri liberamente e variamente e dall'altra che da esso trasparisca evidente e continuo il desiderio incondizionato del vero, in modo che la persona dell'insegnante rimanga negli animi giovanili come l'esempio e l'imagine viva d'un carattere scientifico, e che perciò nella verità soltanto essi sentano e cerchino la misura dell'operare e del vivere.

Questo spirito scientifico dell'insegnamento superiore che da un lato si manifesta nel lavoro assiduo di ricerca ond'è accompagnato, e che i giovani debbono indovinare nel loro insegnante per imitarlo, dall'altro si rivela in quella sobrietà nell'esposizione, a cui egli deve mirare per sè ed educare gli altri. Nessuno dubita che le grazie dell'eloquenza e lo splendore della forma non aggiungano pregio al contenuto dell'insegnamento; ma solo nella misura in cui questo è compatibile coll'indole scientifica, colla ordinata trasparenza dell'esposizione, alla quale meglio conviene la rigorosa esattezza nel linguaggio e l'ordinata distribuzione delle parti che gli ornamenti oratori. Il pericolo, a cui si va incontro si è che, prevalendo oltre misura un

tale elemento, l'attenzione dei discenti si raccolga su di esso anzichè sul contenuto scientifico dell'esposizione. Ma quello a cui principalmente alludiamo qui è la sobrietà del contenuto, cioè quella sapiente proporzione fra ciò che è essenziale e ciò che ha importanza secondaria, fra ciò che preme rilevare e porre in chiara luce da ciò che deve rimanere nell'ombra. Chi non sa fare nella propria mente e quindi anche nell'insegnamento una potente cérnita intellettiva, nè sa distribuire le parti della sua esposizione in modo che l'importanza varia apparisca alla mente degli ascoltatori, e le idee non sieno tutte quante, per così dire, sopra una medesima linea, difficilmente potrà raccogliere i frutti desiderati dal proprio insegnamento. Nè minore impedimento viene all'opera dell'insegnare quando vi si affollano i fatti e la copia sovrabbondante delle notizie soffoca il libero movimento del pensiero, dove c'è il « calcato e pieno » della erudizione eccessiva, che lascia inoperosa la mente del discente e rimane una *rudis indigestaque moles*. Quello che l'antico Eraclito diceva a proposito di Pitagora, « l'erudizione non educa la mente », è un principio didattico profondamente vero anche oggidì. Se la sovrabbondanza giovanile è segno d'una ricca potenzialità, come una vegetazione lussureggiante suppone un terreno fecondo, la

sobrietà e la misura è l'indice della virile maturità scientifica del pensiero, e quindi una condizione essenziale della serietà e dell'efficacia dell'insegnamento. E nel correggere con sapiente discernimento la vegetazione soverchia del confidente ingegno giovanile, e nell'insinuarvi gradualmente l'abito d'una severa opera di riduzione e di eliminazione intellettuale, sta quindi l'essenza vera della educazione scientifica della gioventù universitaria.

A queste intime leggi, che dànno all'insegnamento carattere di scienza, se ne uniscono altre come riflesso di alcune condizioni più generali ed essenziali della vita universitaria; cioè da un lato il sentimento da cui dev'esser compenetrato ciascun insegnamento dell'attinenza organica ed intima che lo congiunge alle altre parti dello scibile, e dall'altro la coscienza della libertà scientifica, condizione vitale al fiorire degli studi universitarî. È naturale e necessario che chi professa una scienza ne circoscriva i confini e ne determini l'estensione per modo che il contenuto di essa risulti chiaro e quasi si rilievi in contorni precisi alle menti degli alunni come alla sua, e che in questo contenuto egli si approfondisca poi coll'insegnamento quanto giova per darne loro una esatta cognizione scientifica. Ma d'altra parte è anche vero che ogni istruzione

speciale deve rispondere ad una condizione generale della educazione scientifica, e che uno stesso è lo spirito scientifico che informa tutte quante le discipline, nonostante la varietà dei metodi e dei procedimenti loro. Nè un giurista, nè un medico, nè un filologo si può dire educato scientificamente se non sia penetrato di questo spirito, se non vede chiaro come la scienza da lui studiata si colleghi con tutte le altre dell'organismo scientifico. Le spirito esclusivo nell'insegnamento universitario, il quale consiste nel far supporre che tutto il sapere o il vero sapere si chiude nella scienza che si professa, o peggio ancora nel gittare il discredito sulle scienze collaterali, come pur troppo avviene talora fra le varie Facoltà universitarie; nel credere o nel far credere che alcune scienze sieno meno importanti delle altre, perchè più lontane dalla pratica utilità o perchè il soggetto è troppo speciale, come è un sacrificare ai rispetti professionali l'interesse supremo e il rispetto della scienza, così è contrario al vero fine d'ogni educazione scientifica. Con piena ragione quindi da molti, e anche recentemente dall'on. Ministro dell'Istruzione si è lamentato il danno pel nostro paese delle Università incomplete, costituite, cioè da una o due Facoltà, come quelle che rappresentano un organismo monco e quindi

destituito di piena e larga vita. Invece la possibilità che hanno gli studenti delle Università complete di assistere ad insegnamenti di Facoltà diverse dà alla mente loro una larghezza di vedute scientifiche che contribuisce potentemente anche all' incremento delle discipline speciali.

Il che significa che anche, almeno indirettamente, conferisce all' esercizio professionale. Perchè, se a questo non è condizione strettamente indispensabile una tale larghezza di cultura, ma basta lo studio delle discipline che vi si riferiscono, occorre facilmente nella vita di sperimentare i danni di una cultura esclusiva ed unilaterale dei professionisti, ai quali le analogie che offrono studi diversi dai loro e cognizioni diverse da quelle che più immediatamente occorrono ad essi, talora possono aiutarli efficacemente e inaspettatamente. E ciò è ben naturale se pensiamo, come già sopra abbiamo detto, che le professioni superiori non sono abilità puramente tecniche ed empiriche, alle quali basti la pratica e l' esercizio, bensì attività dirette e sostenute da una preparazione scientifica.

Il sentimento della solidarietà scientifica che deve animare l' insegnamento universitario si deve unire poi al sentimento vivo e al rispetto della libertà in chi insegna e in chi studia. Quella che i tedeschi dissero *Lern-und Lehr-*

freiheit deriva dal concetto della libertà scientifica. Ora questa è l'aria che respira e di cui vive l'organismo universitario. Se la scienza, come dicemmo, non è una tradizione morta, ma un'attività viva e continua di pensiero e di ricerca, è manifesto che essa non dipende da una autorità esterna, ma da un'opera intima di riflessione individuale e collettiva, naturalmente e necessariamente libera. Nessuna verità appresa per l'insegnamento diviene convinzione scientifica se il pensiero non la rifà sua con un esame delle sue ragioni. E a raggiungere questo fine conviene che l'insegnamento sia un educare gli intelletti a questa libera operosità, a far sentir il lavoro assiduo del pensiero intorno a ciò che s'insegna, senza dissimulare i dubbi, le difficoltà e il grado di certezza che spetta a questa o quella opinione. E come dev'essere libero lo spirito dell'insegnamento universitario, così dev'essere tale anche il contenuto suo. Se lo Stato moderno a ragione s'ingerisce di ciò che s'insegna e si deve insegnare nelle scuole inferiori, accertandone mediante la pubblicazione dei programmi, regolamenti, o di ispezioni scolastiche, è necessario che invece crei una libertà assoluta all'insegnamento superiore, non limitabile se non nei casi in cui esso possa divenire una minaccia per lo Stato, come segno di fiducia intera in chi

l' esercita, e di alto rispetto per la scienza; affermando così implicitamente che l' Università è una palestra aperta a tutti i convincimenti scientifici, i quali nel loro attrito vi trovano appunto quei limiti e quella misura che sarebbe vano e pericoloso imporre con una coazione esterna. Nè meno vano e pericoloso sarebbe nell' interesse della scienza, il limitare la libertà di chi studia in generale. Poichè vera convinzione scientifica non può esser che quella formata liberamente e per opera di riflessione propria su quello che s' impara, una eccessiva vigilanza sulla frequenza dei giovani alle lezioni universitarie e sulla loro diligenza li svierebbe da quella volenterosa iniziativa di studio e di ricerca da cui solo è lecito sperare buoni frutti, nè varebbe a indirizzarveli se la natura loro riluttasse. Il sentimento della piena responsabilità propria dev' esser l' unico movente della partecipazione spontanea ed operosa alla vita scientifica universitaria.

Ma, perchè il benefizio di questa libertà, da tutti riconosciuta in massima più che praticata nel fatto, possa esser fecondo di buoni effetti, conviene che non solo essa non venga menomata dallo Stato, ma che questo si adoperi, nell' interesse della libertà, affinchè a ciascuno che sia in grado di esercitare l' insegnamento uni-

versitario non manchino le condizioni prime e necessarie per consacrarvi tutta l'attività sua. Ora, per questo rispetto sopratutto, le Università in Italia sono ancora inadeguate all' ufficio che dovrebbero e potrebbero esercitare nella vita del nostro paese. Finchè, difatti, ai professori non si creino tali condizioni, anche nel rispetto economico, che assicurino loro la piena indipendenza nella vita, e anche contribuiscano a circondarli di quel decoro esterno di cui vi ha pure bisogno, noi vedremo sempre rinnovarsi il fatto, troppo lamentato perchè inevitabile, del sacrificare che si fa da qualcuno di essi l' insegnamento all' esercizio professionale o alla vita politica; il primo dei quali provvede al rispetto economico, la seconda è pur troppo ancora il solo modo perchè il paese rivolga su lui la sua attenzione e si accorga dell' opera sua. Quello che preme risvegliare nella coscienza del nostro paese è l' attenzione rispettosa del pubblico verso la vita della Università, eccitare l' interessamento e il favore che la circondi e le dia alimento; creare quell' atmosfera simpatica che tanto contribuisce al fiorire dell' Università negli altri paesi, e principalmente in Germania. Ora in questo senso lo Stato può senza dubbio far molto. Poichè non basta dire che gli Atenei nostri godono di quella libertà di che vivono le Università straniere. La

libertà è un mezzo non un fine. Nè il fine si potrà raggiungere finchè questa libertà non muova e non si alimenti dal rispetto della scienza e di chi la professa; finchè si sentiranno levare da una assemblea politica, contro una intera classe di persone, accuse immeritate, come qui giustamente disse un nostro amico e collega, perchè troppo generali, o vere soltanto nella misura in cui è anche vero che non tutti i componenti di quella assemblea politica elettiva adempieno interamente al dover loro della rappresentanza nazionale; finchè, in una parola, con affermazioni così leggiere, fortunatamente temperate e ridotte nei convenienti limiti, nella sua risposta dall'on. Ministro Boselli, si continuirà a gettare il discredito sopra una classe di cittadini che servono alla patria ed alla scienza. Un egregio deputato disse, non è molto, esser deplorevole che nella Camera nostra non si abbia opportunità di parlare delle Università salvochè in occasione di tumulti e di disordini. Ma non è men deplorevole che anche in quelle poche e non liete occasioni non si riesca, forse anche senza volerlo, se non a menomare il prestigio e la dignità dell'insegnamento universitario e di chi si onora di professarlo.

INDICE

DEDICA.
AVVERTENZA . . . . . Pag. 1

STORIA.

La Cultura storica e il rinnovamento della filosofia . . . . . » 3
Sullo svolgimento dell' ideale umano nella Letteratura greca fino al IV secolo. . » 53
Le donne alle scuole dei filosofi greci . . » 103

RELIGIONE.

La scienza delle religioni e il pensiero italiano . . . . . » 161
Il Cristianesimo primitivo secondo O. Pfleiderer . . . . . » 183
La Pasqua ai tempi di Cristo e nell' antica Chiesa. . . . . » 211

NOTE DI LETTERATURA E D'ARTE.

Gli Dei della Grecia (Schiller ed Heine) . » 231
Due novellieri toscani . . . . . » 243

Per Giuseppe Arcangeli . . . . . Pag. 251
L' Opera di Raffaello . . . . . » 267
I dipinti di Raffaello nella stanza della Segnatura . . . . . » 281
Sull' insegnamento universitario . . . . . » 297

B
29
C57

Chiappelli, Alessandro
Saggi e note critiche

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY